

Schelling

Estudio introductorio
Raúl Gabás

Sistema del idealismo trascendental
Las edades del mundo



GREDOS

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

SISTEMA DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

LAS EDADES DEL MUNDO

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
RAÚL GABÁS



EDITORIAL GREDOS

MADRID

ESTUDIO INTRODUCTORIO

por

RAÚL GABÁS

F. W. J. SCHELLING, EL PENSADOR DE LA LIBERTAD

¿Nos cuenta el telescopio lo que sucede en el universo, en las galaxias lejanas? ¿Vería un telescopio instalado en Andrómeda las lágrimas de los hombres en la Tierra? Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, lo mismo que sus dos compañeros de estudios, el dolorido Friedrich Hölderlin y el triunfante Georg Hegel, confiaban más en la endoscopia, en la mirada hacia dentro, que en el telescopio. ¿Qué se puede descubrir dentro que no vean las lentes de largo alcance? Éstas no ven nada del alma, de la vida, del anhelo, del querer, de la libertad, del collado donde se dividen los torrentes del bien y del mal. ¿Y quién ve tales profundidades? Me imagino a un creyente preguntándose: ¿puedo verme a través de la mirada con que Dios me ve? Si la respuesta fuera afirmativa, no buscaría más lentes ni telescopios con que mirarse. Del mismo tipo es la mirada que Schelling atribuye a la intuición intelectual. A través de ella quiere acercarse a la libertad naciente, a la fuente que engendra el arroyo.

Schelling no se queda a la zaga en profundidad especulativa. Por su mediación nos llega el brillo que la idea adquirió en Platón, en Plotino y en Friedrich Schiller, así como la profundidad del pensamiento excavada por el idealismo alemán, o la fascinación de un Jakob Böhme absorto en el abismo. Escribe y siente con brío poético sobre las cuestiones del arte. Y por otro lado, tensa hasta el máximo la agudeza de la razón para penetrar en el acontecer divino que se desarrolla en los mundos de la religión. Lo mismo que Hegel y la corriente ilustrada, centra sus ardores intelectuales en la filosofía de la historia. Pero no cae en la ingenuidad de ver sus riendas en manos de un monólogo de la razón consigo misma, pues su espíritu tiembla ante el abismo de la libertad, que capacita al hombre para el bien y para el mal. A partir de Schelling pueden abordarse dos tareas urgen-

tes: pensar nuestra acción histórica bajo la perspectiva de un mal indestructible, y acercar de nuevo la filosofía a las cascadas religiosas. La pluralidad de sus sistemas podría inducir a pensar en un fondo de inseguridad. Sin embargo, ¿se escandalizará alguien en la actualidad de que un ser tan abierto como el hombre se refleje en un amplio abanico de interpretaciones?

VIDA

De Leonberg a Jena

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nació al 27 de enero de 1775 en la localidad alemana de Leonberg, cerca de Stuttgart. Procedente de una familia de pastores protestantes, fue educado en un ambiente pietista. Su padre, párroco de Leonberg, obtuvo en 1777 un puesto docente en el seminario mayor del convento de Bebenhausen (cerca de Tubinga), y a los ocho años Schelling aprendió griego y latín en la escuela de Bebenhausen. En 1785 ingresó en la escuela de latín en Nürtingen, aunque pronto agotó las posibilidades de aprender que allí se le ofrecían. A la espera de la edad para entrar en un centro de estudios superiores, el padre se lo llevó al seminario de Bebenhausen, y él mismo le enseñó hebreo y árabe, mientras que Johann Friedrich Reuchlin le daba clases de griego. Schelling llegó a dominar además el francés, el inglés, el italiano y el español.

En 1790, a los quince años, Schelling ingresó en el centro de estudios filosóficos y teológicos (seminario mayor) de Tubinga, donde fue admitido excepcionalmente a pesar de no tener todavía la edad exigida. Coincidió allí con Hegel y Hölderlin, cinco años mayores que él. Los tres se distanciaron del cristianismo y esperaban un renacimiento del pensamiento en el que no se diera una oposición entre Dios y mundo; anhelaban un mundo penetrado por lo divino. Los tres se conjuraron para que llegara «el reino de Dios», una expresión acuñada por Hölderlin.

Jóvenes inteligentes nacidos en familias sencillas, tuvieron acceso a una formación esmerada gracias a las becas concedidas por el duque de Württemberg, y al terminar los estudios los alumnos solían colocarse en las parroquias y en la administración estatal, sobre todo en la docencia, y muchos obtenían sus primeros ingresos como preceptores en familias de alta posición.

Hasta 1793 el clima político de Württemberg estuvo marcado por la figura del duque Karl Eugen, que asumió el poder cuando tenía dieciséis años y emuló el boato de Versalles: vivía encerrado en la vida palaciega y alejado de los problemas del pueblo, al que gravó con onerosos impuestos, al tiempo que favorecía las artes con tal de dar brillo a su corte, especialmente a su teatro cortesano, para el que contrataba a los mejores cantantes y actores de Europa. Entre otros, tuvo como invitado a Johann Wolfgang von Goethe. En el carnaval de Venecia se endeudó hasta tal punto que hubo de marcharse precipitadamente. El endeudamiento le llevó al extremo de vender soldados al rey de Francia y al de Inglaterra, que los utilizaron en sus colonias. Exigió impuestos anticonstitucionales y encarceló al jurista Jakob Moser, que había asumido la defensa de los Estados Provinciales frente a sus abusos recaudadores. Johann Albrecht Bengel, padre del pietismo suabo, hablaba en estos términos de los primeros años del gobierno de Karl Eugen: «La lascivia crece sin límites: la prostitución ya no se tiene por pecado [...]. La justicia y la misericordia están por los suelos: la violencia, los beneficios propios, la picardía y la falsedad lo penetran todo».[1] Karl Eugen inculcaba en sus centros docentes la subordinación, la disciplina y la competencia, y asistía personalmente, con su corte, a la concesión de premios en la Academia Militar, de cuyo funcionamiento estaba minuciosamente enterado.

El escritor Christian Friedrich Schubart convirtió su pluma en azote del duque, al que acusaba de ser, por una parte, un predicador de virtudes, y por otra, un mujeriego. Schubart, que había sido expulsado de Württemberg, fue inducido con falsas promesas a regresar al territorio del duque, y en 1777, sin ningún proceso ni condena, fue encarcelado en la fortaleza del Alto Asperg, donde permaneció recluido durante nueve años. Por otro lado, una relación peculiar de amor y odio se desarrolló entre Karl Eugen y Schiller, que inicialmente se contaba entre los favoritos del duque pero que se vio obligado a exiliarse cuando reivindicó la libertad de pluma frente a las exigencias de su señor territorial.

Los acontecimientos de la Revolución francesa exaltaron los ánimos de muchos estudiantes contra las autoridades tradicionales, contra la Iglesia y el duque, que quería educar a los futuros párrocos en un clima de respeto y obediencia a la tradición. Así, el citado semina-

[1] Cita tomada de R. Safranski, *Schiller o la invención del idealismo alemán*, Barcelona, Tusquets, 2006, pág. 36.

rio de Tubinga tenía el cometido de acabar con el espíritu de innovación y con el libre pensamiento, y en él se prohibía fumar y visitar lugares de baile y tabernas. El duque se sentía legitimado para intervenir en el seminario cuando lo considerara conveniente, pero las repercusiones de la Revolución francesa apenas podían controlarse, y los estudiantes leían con entusiasmo *Los ladrones* de Schiller, las poesías de Schubart y las obras de Baruch Spinoza.

Schelling cursó sus estudios impregnado de esta atmósfera, y pronto se convirtió en uno de los espíritus más inquietos; incluso participaba en las reuniones de un «club político», pues uno de los estudiantes, llamado Wetzel, había fundado un círculo revolucionario junto con Schelling, Hölderlin, Hegel y otros; Schelling conoció *La marsellesa* a través de Wetzel, y la tradujo al alemán. Hölderlin, Hegel y Schelling, como símbolo de la libertad, plantaron un árbol en la pradera del Neckar, y este grupo de estudiantes recibió con júbilo la noticia de la ejecución del rey de Francia, aunque Schelling quedó decepcionado de la época del Terror y sustituyó el ideal de la revolución política por el de la revolución filosófica.

Schelling inició su formación universitaria en 1790, y asistía a clases de filosofía, historia, física y exégesis bíblica. Se familiarizó con la obra de Immanuel Kant, al que los teólogos ortodoxos —por ejemplo, Gottlob Storr— intentaban dar un giro que lo hiciera compatible con las doctrinas teológicas tradicionales, mostrando en concreto que la destrucción de la metafísica dejaba libre el camino para una dogmática teológica; en su caso, Schelling se sirvió en 1791 del extracto de la *Crítica de la razón pura* de Kant preparado por Gottlob Ernst Schulze. En septiembre de 1792 concluyó sus dos años de estudios de filosofía con el examen de *magister* (maestro en filosofía), que consistía en defender algún escrito de un profesor o en redactar un trabajo propio. Schelling optó por la segunda opción y, bajo la dirección del orientalista Christian Friedrich Schnurrer, presentó un trabajo de investigación sobre el origen del mal humano. Otros escritos suyos, como *Sobre la posibilidad de una filosofía sin apodos* y *Sobre la concordia de la Crítica de la razón pura con la Crítica de la razón práctica*, se han perdido.

Seguidamente Schelling inició los estudios de teología. En 1793 escribió *Sobre mitos, leyendas históricas y contenidos filosóficos de los primeros tiempos*. Desde su punto de vista, los más antiguos documentos de todos los pueblos comienzan con una mitología que narra lo primigenio del mundo y de la estirpe respectiva, el origen del mundo

y del hombre. Los mitos nos transmiten leyendas de un tiempo acerca del cual no disponemos de datos escritos: las narraciones orales se repiten, y así surgen otros relatos que no son idénticos a los anteriores; a su vez, las narraciones van recubriéndose de un aura poética y se recuerdan en los días de fiesta. Pero el período mítico termina con la invención de la escritura. Los mitos proceden del espíritu de la niñez, y la facultad que más se desarrolla en ellos es la imaginación. Hay dos clases de mitos: los que se refieren a un contenido histórico y los que representan una verdad (los filosóficos). Todos los pueblos disponen de algún tipo de tradición, que constituye un suave lazo por el que un grupo humano se une en la fe, en la doctrina y en la actividad. Por su parte, la mitología es una filosofía que se somete a los antojos de la sensibilidad. La filosofía griega alberga auténticas explicaciones de la naturaleza, y la virtud nacional de los pueblos se basa en la doctrina, la exhortación y el ejemplo de los padres. La virtud ha de estar santificada por una tradición antigua, y así, si un legislador logra demostrar que los padres primitivos creían en una determinada doctrina, ha dado con un fundamento consistente para ella.

En el escrito mencionado aparece ya un esbozo de filosofía de la historia. Según Schelling, la historia tiene un punto de partida y un punto final. El punto de partida es el estado de naturaleza, y el término final es el estado consumado de la razón. En ese estado la naturaleza no desaparece, pero no opone ninguna resistencia a la razón: naturaleza y razón se oponen como necesidad y libertad. Entre los dos extremos transcurre la evolución histórica. El mito del pecado original significa, según Schelling, la entrada de la razón en la naturaleza, el final de la armonía entre el hombre y la naturaleza, así como la irrupción del mal, de lo contrario a la razón. La ilustración es un esclarecimiento de la razón acerca de sí misma, de modo que pueda aspirar consecuentemente a la configuración racional del mundo. En una primera época del desarrollo de la historia domina la razón; en una segunda época, el juicio y el entendimiento, y en la tercera época se cultiva la razón por mor de ella misma. En conjunto, la historia es un proceso en el que la razón se hace consciente de sí misma, y sólo cuando la ilustración se generalice se dará el paso decisivo para la consumación de la historia mediante la acción libre. Entonces la razón dominará por doquier, tanto en el plano jurídico como en el moral.

En 1794 Schelling escribió *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, ensayo que se publicó el año siguiente, cuando su

autor tenía veinte años. Schelling lo compuso estimulado por la lectura del escrito de Johann Gottlieb Fichte *Sobre el concepto de filosofía de la ciencia*, aparecido en el mismo año. Fichte tenía en alta estima el escrito de Schelling, para el que una ciencia es un todo que adopta la forma de una unidad. Las partes de esta unidad se subordinan a una condición que las determina como partes. De acuerdo con Fichte, el supremo principio fundamental de una ciencia debe ser la condición de su contenido y de su forma. Y este principio no puede ser más que el yo puesto originariamente a través de él mismo (yo = yo), que en el acto con que se pone a sí mismo pone también el no yo. Este escrito indica que Schelling ha empezado a pensar la filosofía de Fichte e intenta apropiársela.

En 1795 concluyó sus estudios de teología con la tesis *Sobre Marción, enmendador de las cartas paulinas*, en la que defiende al gnóstico Marción frente a la acusación de haber falsificado las cartas de Pablo. En ese mismo año publicó *Sobre el yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicional en el saber humano*, y *Cartas filosóficas sobre criticismo y dogmatismo*, de las que luego hablaremos.

En 1795-1796 presentó a sus amigos Hölderlin y Hegel un programa a manera de manifiesto, que Franz Rosenzweig publicó en 1917 con el título *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*. Aunque no está claro quién es el autor del escrito, éste es muy coherente con la manera de pensar de Schelling. Encajan perfectamente en su obra frases como: «La primera idea es naturalmente la representación de sí mismo como de un ser absolutamente libre»; «Estoy ahora convencido de que el acto supremo de la razón, al abarcar todas las ideas, es un acto estético, y de que la verdad y la bondad se ven hermanadas sólo en la belleza»; «La poesía recibe así una dignidad superior, y será al fin lo que era en el comienzo: la maestra de la humanidad»; «Mientras no transformemos las ideas en ideas estéticas, es decir, en ideas mitológicas, carecerán de interés para el pueblo».[2]

En 1796 Schelling era preceptor del joven barón Von Riedsel, de Darmstadt. Lo acompañó a la Universidad de Leipzig, donde él mismo aprovechó la oportunidad de ampliar sus conocimientos de matemáticas, ciencias naturales y medicina. Escribió los *Tratados para esclarecer el idealismo de la teoría de la ciencia* (1796-1797) y las *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, escrito que le granjeó el apo-

[2] *Cf.* G. Hegel, *Escritos de juventud* [ed. de J. M. Ripalda], México-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1978, pág. 219 y sigs.

yo de Goethe. Y en 1798, a la edad de veintitrés años, recibió la oferta de un puesto de profesor extraordinario en Jena. Ese mismo año publicó *Sobre el alma del mundo, una hipótesis de la física superior para ilustrar el organismo universal*. En Jena Schelling compartió la docencia con Fichte y entró en contacto con Schiller, los hermanos Friedrich y August Wilhelm Schlegel, Novalis, Ludwig Tieck y Friedrich Schleiermacher, lo mismo que con el físico Carl Ritter. Hölderlin y el círculo romántico despertaron en Schelling el interés estético, y fue considerado como el filósofo del romanticismo por la importancia que concedía a la intuición, a la fantasía creadora, al instinto y a lo irracional, y por su insistencia en el universo como totalidad viviente. Compartía además el ideal romántico de elaborar una creación poética que albergase todo el universo. En el círculo de los Schlegel conoció a Karoline, casada con August Wilhelm Schlegel. Pronto se enamoraron apasionadamente, y este hecho perturbó la vida del círculo romántico.

En 1799 escribió *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, y en 1800 publicó el *Sistema del idealismo trascendental* y los primeros números de la revista *Zeitschrift für spekulative Physik*. En 1801 Hegel llegó a Jena, y Schelling se acercó a él a la vez que se alejaba de Fichte. Apareció la *Exposición de mi sistema de la filosofía*. En 1802 Schelling publicó *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas. Un diálogo*, y junto con Hegel editó la revista *Kritische Journal der Philosophie*. Recibió el título de doctor en medicina por la Universidad de Landshut.

De Jena a Munich y Berlín

El 26 de julio de 1803, después de abandonar el círculo romántico y de pasar a la Universidad de Würzburg, Schelling contrajo matrimonio, en Murrhardt, con Karoline Michaelis, separada de A. W. Schlegel. En 1804 el filósofo aceptó la oferta de un puesto de profesor titular en Würzburg, y en esta ciudad escribió *Lecciones sobre el método del estudio académico*.

En 1806 Schelling se trasladó a Munich, donde fue nombrado miembro de la Academia de las Ciencias. Permaneció en esta ciudad hasta 1841, con un paréntesis entre 1820 y 1827 para establecerse en Erlangen. Ese mismo año (1806) rompió públicamente con Fichte mediante la publicación de *Exposición de la verdadera relación de la*

filosofía de la naturaleza con una mejorada doctrina fichteana; Schelling era por entonces la gran estrella de la filosofía. En 1807 la polémica de Hegel contra Schelling en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* condujo al distanciamiento entre ambos. En Munich entabló una relación muy fructífera con Franz Baader, especializado en el estudio de Jakob Böhme, así como de Paracelso, Johann Albrecht Bengel, Friedrich Christoph Oetinger, Johannes Tauler y Nicolás de Cusa. En relación con Baader, Schelling emprendió el camino de los románticos hacia lo oscuro, tenebroso, enigmático, nocturno e irracional. De pronto empezó a interesarle lo cristiano, con el tema de la naturaleza caída, en la que obran fuerzas terribles y a la vez la fuerza salvífica de Dios.

En 1809 apareció el escrito *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, compuesto en parte para justificarse de la acusación de panteísmo que había formulado Schlegel. En 1809 su esposa Karoline murió repentinamente en Maulbronn, durante un viaje a casa de sus padres. En enero de 1810 Schelling se desplazó a Stuttgart, donde impartió lecciones particulares. En octubre regresó a Munich e inició la redacción de *Las edades del mundo (Die Weltalter)*. Entre tanto, Hegel se había abierto paso como nuevo astro de la filosofía. En 1812 Schelling emprendió una disputa con Jacobi. El 11 de junio de ese mismo año contrajo matrimonio con Pauline Gotter, y el 5 de octubre murió su padre. El 17 de diciembre de 1813 nació su primer hijo, que recibió el nombre de Paul. El 8 de julio de 1818 murió su madre. En el otoño de 1820 Schelling enseñó en Erlangen las materias de introducción a la filosofía, filosofía de la mitología e historia de la filosofía moderna. En 1827 recibió una invitación para enseñar en la Universidad de Munich, y se le asignó la tarea de conservador general de las colecciones científicas del Estado. A la vez Schelling daba clases de historia de la filosofía moderna, filosofía de la mitología y filosofía de la revelación. En ese período desarrolló su distinción entre la filosofía «negativa», puramente lógica, y la filosofía «positiva», que se centra en el proceso histórico y en la que la mitología y la revelación adoptan una función fundamental. Como presidente de la Academia de las Ciencias pronunció los discursos inaugurales dos veces al año. También dio clases de filosofía al príncipe heredero, que posteriormente reinó con el nombre de Maximiliano II.

En 1841 Schelling, llamado por Federico Guillermo V de Prusia, se trasladó a Berlín para luchar contra los «dragones del panteísmo»

de Hegel. Frente a éste y su escuela, Schelling desarrolló la filosofía religiosa. Impartió lecciones de mitología y filosofía de la revelación, y entre sus oyentes estaban Søren Kierkegaard, Jakob Burckhardt, Friedrich Engels y Mijaíl Bakunin. En 1842 pasó a ser miembro de la Academia Prusiana de las Ciencias. En 1843 Heinrich Eberhard Gottlob Paulus publicó una reproducción de las lecciones de Schelling con el título de *La filosofía positiva de la revelación hecha pública finalmente, con la historia de su nacimiento, textos literales, juicio y rectificación de los descubrimientos de Schelling sobre filosofía, mitología y revelación del cristianismo dogmático en el semestre de invierno de 1841-1842 en Berlín*. Schelling entabló un proceso contra Paulus, al que acusaba de haber publicado este texto sin su consentimiento, y lo perdió. En 1846 suspendió sus lecciones en la Universidad de Berlín por sentirse desprotegido contra el plagio. Pero el éxito de la filosofía de la mitología y de la revelación no fue muy duradero. Schelling comenzó en tono de profeta que anuncia una nueva era, pero sus intervenciones no resultaban tan logradas como él esperaba y el auditorio empezó a disminuir. Las polémicas y las confusiones que se derivaron del hecho de que él no publicara su sistema contribuyeron también a que abandonara la enseñanza. A partir de ese momento sólo compareció en público como conferenciante en la Academia Prusiana de las Ciencias, actividad que se prolongó hasta 1852. El verano de este año viajó a Bélgica y a Holanda, y luego trasladó de nuevo su residencia a Munich y dedicó el resto de sus días a unificar en un sistema los elementos aislados de su anterior horizonte filosófico. Pero el 20 de agosto de 1854, estando en Bad Ragaz (Suiza) para una cura en el balneario, la muerte vino a interrumpir su tarea: tenía setenta y nueve años. El 13 de diciembre del mismo año moría su segunda mujer, Pauline, en Gotha.

Trascendencia histórica de Schelling

La obra de Schelling ha tenido una repercusión muy amplia, por más que él no creara una escuela en sentido estricto. En Berlín, según hemos dicho, varias figuras destacadas asistieron a sus clases, y Maximiliano II hizo construir un monumento conmemorativo en Bad Ragaz, lo que da testimonio de la admiración tributada a Schelling. Goethe se interesó vivamente por su filosofía de la naturaleza, especialmente por su unidad de naturaleza y espíritu, y éste fue precisa-

mente el tema que le dio entrada en el círculo romántico. Influyó en Baader, de quien antes había recibido impulsos, así como en el noruego Henrik Steffens, que al oír a Schelling concibió el plan de una historia natural de la tierra. Lorenz Oken y Karl Friedrich Burdach intentaron unir el enfoque de Schelling con la investigación de las ciencias naturales. Christian Oersted, descubridor del electromagnetismo, viajó por Alemania en 1801 y difundió en Dinamarca la filosofía de la naturaleza de Schelling. El pensador católico Joseph von Görres se adhirió en una primera época al panteísmo del sistema de la identidad, pero más tarde profesó el teísmo en su *Mística cristiana*. Karl Christian Friedrich Krause, discípulo de Schelling en un sentido amplio, difundió su filosofía de la naturaleza en España, en Bélgica y en Sudamérica.

Las ideas estéticas de Schelling influyeron en Wilhelm Schlegel, que asumió especialmente la afirmación de que «lo bello es lo infinito representado finitamente», así como en Friedrich Ast, Karl Wilhelm Ferdinand Solger y Martin von Deutinger. En el campo de la poesía, Jean Paul Friedrich Richter hizo suyo el concepto del inconsciente en Schelling. También el poeta danés Adam Oehlenschläger se adhirió a Schelling y al romanticismo alemán. N. F. S. Grundtvig se inspiró en él para sus narraciones de mitología nórdica. El romanticismo inglés de Taylor Coleridge y William Wordsworth se inspiró también en Schelling: Wordsworth tomó el concepto de «naturaleza» y Coleridge buscó una fusión de filosofía y teología.

Pero Schelling también fue objeto de crítica, concretamente por parte de Friedrich Heinrich Jacobi, que en 1811 editó el escrito *Sobre las cosas divinas y su revelación*, en el que se le acusaba de naturalismo nihilista y ateo. Schelling contestó indignado en 1812. También Kierkegaard, que en los años 1841 y 1842 asistió a sus clases «sobre la filosofía de la mitología y de la revelación», trocó el entusiasmo inicial en un profundo desencanto. Entre otras cosas llegó a decir: «Soy demasiado viejo para escuchar lecciones y Schelling es demasiado viejo para impartirlas; toda su doctrina sobre las potencias delata una suprema impotencia». No obstante, se inspiró en él para una filosofía de la existencia que en el siglo XX influyó en Martin Heidegger y en Karl Jaspers. Heidegger, en su *Tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana* (1809), se mostraba entusiasmado por Schelling, por su radicación de la libertad humana en la libertad que viene del ser; y sin duda el «evento» heideggeriano guardaba una relación escondida con la historia de la revelación en Schelling, y Jaspers se

consideraba deudor de la filosofía de éste. Schelling, con su insistencia en lo oscuro y peligroso de la existencia, tema favorito de los románticos, influyó en Arthur Schopenhauer, en Friedrich Nietzsche, en Nicolai Hartmann, en Max Scheler y, como hemos apuntado, también en Martin Heidegger.

Schelling influyó además en la escuela de teología católica de Tubinga (J. S. Drey, J. A. Möhler, F. A. Staudenmaier y J. B. Kuhn), así como en la filosofía rusa de la religión, afanada por penetrar en la sabiduría de Dios y en su plan salvífico. Vladimir Soloviev, bajo el impulso de la filosofía de la mitología y de la revelación, desarrolló una filosofía de la unidad del todo; y Nikolai Alexandrovich Berdiaev pensó igualmente dentro del cauce marcado por Schelling; en su obra *Espíritu y realidad. Bases de la espiritualidad humano-divina* defiende que el espíritu no sólo nace de Dios, sino también de la libertad y del abismo, de modo que así puede responder a Dios sin que su respuesta proceda de Dios. Según Berdiaev, la libertad existe sin causa y el mal hace acto de presencia en el mundo porque existe la libertad. Lo que sucede en el hombre es un acontecimiento en las profundidades de la vida de Dios. También Mijaíl Alexandrovich Bakunin escuchó a Schelling en Munich y en Berlín. Paul Tillich heredó asimismo pensamientos de Schelling, cuya filosofía de la historia interpretó como filosofía de la religión, y resaltó igualmente la radicación del existencialismo del siglo xx en Schelling. Y éste, según Walter Kaspar, introdujo el futuro y la historia en la filosofía y la teología de la historia, que ya no radica en la esencia atemporal de Dios, sino en el misterio de la voluntad salvífica.

Se ha resaltado también que la filosofía de la naturaleza de Schelling es una de las fuentes del marxismo. Desde esta perspectiva, su filosofía natural se interpreta como una dialéctica de la naturaleza. Los marxistas resaltan la concepción de la naturaleza como un movimiento, como su incesante producción, escisión y supresión, y esto dentro del desarrollo histórico concreto. Jürgen Habermas calificó a Ernst Bloch de un «Schelling marxista».[3] Bloch asumió la afirmación de que en una pura ciencia de la razón no se puede hablar de una naturaleza realmente existente. Objetaba a la «idea» de Hegel que ella no puede moverse por sí misma y, como contrapartida, recurría al motivo schelliniano de la existencia, al «fundamento oscuro» en el

[3] J. Habermas, «Ernst Bloch. Un Schelling marxista», en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1985.

fondo de las cosas, a un problema de la realización que no puede resolverse basándose en un racionalismo total. Para Bloch el fundamento irracional se convertía en un pilar para los sueños heréticos en torno a una vida mejor.[4] Por otra parte, la voluntad como fundamento del ser trazaba un camino hacia la transvaloración de los valores en Nietzsche.

La voz de Schelling se ha dejado sentir también en la «teoría crítica», que asume los rasgos utópicos del concepto de naturaleza. Se perciben ecos schellinianos en lemas como la «resurrección de la naturaleza». Habermas, en su reflexión sobre Schelling, ha resaltado el carácter cripto-materialista de la filosofía de las épocas del mundo, y extrae de él la tesis de que el origen histórico del mal (del dominio) implica la posibilidad de su supresión. Acentúa concretamente la mediación del absoluto con la historia como una transición de la teogonía a la antropología, en el sentido de que la humanidad, como el otro absoluto, construye su propia historia.

Puede decirse que Schelling ocupa una posición señalada en el origen de la filosofía contemporánea, pues ésta ha tendido a distanciarse de la omnipotencia de la razón, de la comprensión de la realidad como una simple transparencia de la razón. En esta línea fue pionero Schelling, que puso la voluntad, la libertad —con su capacidad para el bien y para el mal— y el abismo del infundamento y del fundamento como el gran horizonte del ser que precede a la comprensión racional.[5]

PENSAMIENTO

La apropiación de Kant y Fichte

La filosofía del idealismo alemán es un proceso de intensa apropiación, refutación y transformación de Kant. Según la forma más clásica de interpretar a este filósofo, el conocimiento consta de dos fuentes: el impulso de la realidad exterior a través de los sentidos, y la confi-

---

[4] *Cf.* A. Pieper, «Schellings Wirkung im Überblick», en H. M. Baumgartner, 1975, págs. 139-150; J. Jantzen, «Schelling in der Perspektive materialistischer Theorie», en H. M. Baumgartner, 1975, págs. 151-160; F. Copleston, *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel, 1980, 2.ª ed., t. 7, pág. 119 y sigs.

[5] *Cf.* C. A. Scheier, «Una mirada a la filosofía de Schelling», en A. Leyte Coello (ed.), 1999, pág. 265.

guración de ese material mediante las intuiciones de la sensibilidad pura (espacio y tiempo) y las categorías del entendimiento. Immanuel Kant no duda de que a través de la sensación se nos ofrece un mundo exterior: duda solamente de que esas sensaciones lleguen a nosotros con ningún tipo de orden previo al que nosotros les imponemos.

Imaginémonos tres situaciones: miramos al cielo por la noche, entramos en una selva amazónica y bajamos del tren en una ciudad oriental cuya lengua desconocemos. Al mirar al cielo por la noche nos invade un sentimiento de admiración y extrañeza. Vemos mucho, pero apenas podemos decir nada. ¿Qué podemos expresar? En todo caso: ¡qué inmensidad! ¡Cuántos puntos luminosos!, y poco más. Andar por regiones del universo denominando constelaciones ya es asunto de personas instruidas en astronomía. Las estrellas se dejan ver, pero no nos dicen cómo hemos de mirarlas, ni siquiera susurran su propio nombre a nuestro oído. Otro tanto nos sucede en el bosque: vemos enormidad de plantas, pero no sabemos cómo se llaman, qué son ni para qué sirven. Tampoco el bosque nos dice cómo hemos de hablar de él. Más bien guarda un profundo silencio si no cantan las aves. Todo es extraño. Puedes llevarte un par de setas y una rama a casa, para preguntarle al experto del pueblo: ¿qué seta, o qué rama, es ésta? Él quizá te lo diga, aunque cuando fue por primera vez al bosque era tan ignorante como tú. Los arbustos no dicen su nombre, son tan enigmáticos como las estrellas. Y finalmente, nos sucede una cosa muy parecida en una ciudad extraña cuando llegamos por primera vez. No entendemos nada. En todo caso, por analogía con nuestra ciudad de origen deducimos que esto es un rótulo, que esos caminantes son hombres, o que aquella persona uniformada es un policía.

Digamos que en cualquiera de las tres situaciones no conocemos nada cuando llegamos por primera vez allí. Es posible que algún tiempo después digamos: esta forma de planta la vi en el trópico, esta oveja es más pequeña que las lamas de La Puna, o en Bombay vi un turbante parecido. Retenemos pequeños detalles, de ningún modo hacemos un registro exhaustivo de todo lo que vemos. Estos detalles pueden consistir en relaciones o en cualidades (por ejemplo, los colores). En los tres casos tenemos que hacer un esfuerzo para retener algo. Ninguna tienda de regalos nos ofrece una síntesis del conocimiento de lo local. En general, para conocer o decir algo de las cosas que hemos visto tenemos que esforzarnos durante largo tiempo, creando nombres para designarlas y estableciendo relaciones entre las

cosas que hemos visto. Esto significa que el conocimiento se produce mediante una elaboración subjetiva (nuestra). Ciertamente vemos algo, pero tenemos que desarrollar una intensa actividad propia para decir qué es lo que vemos. O sea, tenemos que elaborar los estímulos sensibles mediante los actos de nuestro entendimiento.

Experiencias de este tipo, que todos podemos reproducir en ciertas circunstancias, facilitan la comprensión de la concepción kantiana. Según Kant, las sensaciones son la ocasión y el estímulo para que se ponga en juego todo un conjunto de actividades del sujeto: en primer lugar la intuición apriorística, consistente en las intuiciones de espacio y de tiempo, y en segundo lugar las maneras de juzgar del entendimiento. Tanto las intuiciones mencionadas como los conceptos del entendimiento tienen un carácter apriorístico y, por esto, son necesarios. En Kant hay que distinguir entre el sujeto empírico y el trascendental: el empírico es el que percibe gracias al sentido externo (sensaciones) o el interno (sentimientos, estados de ánimo, afecciones) y el trascendental es el que pone los actos universales y necesarios de la intuición y del entendimiento apriorísticos, que son previos a la experiencia.

Eso significa que nuestro sentido exterior no puede percibir nada sin presuponer el espacio, pues no es posible captar nada como exterior sin representación del espacio en el que se encuentra algo. Y significa igualmente que en el sentido interno no puedo darme cuenta de que tengo ahora una afección —que antes no tenía— sin presuponer ya el tiempo. Por tanto, lo primero que hace nuestra sensibilidad apriorística es situar las sensaciones en el espacio, según el sentido externo, y en el tiempo, según el sentido interno. El tiempo, como anejo al sentido interno, es previo al espacio, pues por ejemplo, para trazar una línea o figura tenemos que regirnos por el antes y el después. El tiempo es la forma de nuestro sentido interior, en el que se suceden las sensaciones.

Las intuiciones apriorísticas de espacio y tiempo explican el carácter necesario de los enunciados de la geometría y de la matemática; por ejemplo, si digo «ninguna figura puede tener menos de tres lados», o bien «con dos lados es imposible cerrar una figura», esa imposibilidad no puede demostrarse mediante un proceso conceptual: es simplemente intuitiva. A Kant le interesaban especialmente las proposiciones matemáticas, que para él eran sintéticas a priori (a priori significa que son necesarias y verdaderas previamente a la experiencia, y el adjetivo «sintéticas» indica que en el predicado se expresa

algo no contenido en el sujeto, a diferencia de los enunciados analíticos, donde el predicado no añade nada al sujeto y, por tanto, se reduce a resaltar algo que ya está contenido en él). Proposiciones al estilo de «trece y doce son veinticinco» revisten para Kant un carácter sintético, pues en los números trece y doce no hallamos algo que sea veinticinco.

Los datos de los sentidos que recibimos y situamos en el espacio y el tiempo son sometidos a una mayor determinación gracias a los conceptos del entendimiento, que establecen la manera en que un sujeto puede unirse con un predicado, es decir, las maneras de juzgar o enlazar. Kant resalta en forma muy original la espontaneidad del entendimiento como capacidad de juzgar o enlazar, y como veremos, su concepción del juicio fue decisiva para el desarrollo del idealismo alemán.

Según Kant, nada puede tener sentido en el entendimiento humano si no encaja con las maneras de juzgar que él establece, y que son fundamentalmente la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. Esas maneras de juzgar no provienen de las cosas, sino que brotan de la espontaneidad del entendimiento. Éste establece toda aquella red de relaciones entre conceptos que constituye la unidad y la objetividad del conocimiento, cuya unidad básica es el juicio, el enlace entre dos representaciones. ¿Por qué los juicios, que son obra del entendimiento, tienen validez? La respuesta kantiana coincide con la de René Descartes, a saber: porque el yo, que realiza el enlace del juicio, ve con evidencia el contenido de su actividad. En el juicio, tal como Kant lo concibe, hemos de distinguir la manera del enlace, así como la conciencia que el yo tiene de dicha acción. En «dos y dos son cuatro» hay un contenido y, a la vez, la conciencia del enlace entre sujeto y predicado, hecho por un sujeto que se mantiene en el curso de las representaciones cambiantes. Kant da el nombre de «unidad analítica de la autoconciencia» a la unidad por la que la conciencia del yo se afirma como siempre de nuevo la misma en relación con sus representaciones cambiantes. Y llama «unidad sintética de la autoconciencia» al entramado del conocimiento objetivo, al sistema de relaciones entre las diversas representaciones.

O sea, en la actividad trascendental por la que se articula el conocimiento se pone un entramado «permanente» de intuiciones y conceptos, y a la vez la conciencia del yo que establece ese entramado.

Por tanto, para Kant, el yo trascendental, el que establece las reglas del conocimiento válido, crea algo así como un mapa por el que

se establecen las vías de conexión entre la sensibilidad y el entendimiento, entre los conceptos, y entre las premisas y las consecuencias en los razonamientos. Alguna vez hemos jugado al Monopoly, a las damas, etc.: el que crea un juego establece sus normas. Algo así es el sujeto trascendental en la concepción kantiana. Kant crea, digámoslo así, el juego del conocimiento válido. Por otra parte, el yo trascendental, además de las mencionadas conexiones, implica la conciencia de la acción de pensar que se desarrolla en ellas. Esa conciencia se expresa como un «yo pienso», o yo emito este juicio, o yo afirmo este contenido. Kant afirma en concreto que la representación «yo pienso» ha de poder acompañar a todas mis representaciones. Lo que Kant sostiene roza los límites de lo osado y lo prodigioso. ¿No es sorprendente que en cada uno de nosotros actúe un yo que pone las reglas del conocimiento, y esto en forma tal que esas reglas sean válidas para todo hombre? ¿No somos una especie de hombre-Dios, o por lo menos un hombre supratemporal que establece una constitución para todo el género humano?

La *Crítica de la razón pura* de Kant no sólo trata del conocimiento, donde cooperan íntimamente la sensibilidad (espacio-tiempo) y el entendimiento (las categorías), sino también del uso meramente lógico del entendimiento (pensar sin conocer) y de la actividad de la razón, que tiende a un orden total de nuestro mundo, y así plantea cuestiones como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la finitud o infinitud del tiempo y del espacio, la finalidad en los organismos, la libertad, etc. Los conceptos de la razón no son constitutivos, sino regulativos, es decir, no nos dicen cómo están constituidas las cosas, o cómo es el hombre en sí mismo, sino que nos indican una pauta de comportamiento: compórtate con los hombres como si fueran libres, investiga los organismos vivos como si hubiera en ellos una finalidad, investiga los diversos campos de leyes naturales como si se compaginaran entre sí en una unidad universal. El hombre se presenta así como un ser enigmático que, por una parte, está inmerso en la pura actividad de pensar y, por otra, ata una parte de esa actividad a las exigencias de la sensibilidad.

Un problema especialmente arduo en Kant es el de la «autoconciencia». El prefijo «auto» se refiere a lo que caracterizamos con los términos «sí mismo» y «yo». En la terminología kantiana la «autoconciencia» se refiere a la conciencia de la actividad que ejerce el yo, y que se expresa en juicios como «yo pienso», «yo digo», e indirectamente en expresiones como «es evidente», «no hay duda». Kant

acuña el concepto de «apercepción trascendental» para referirse a la «autoconciencia». La afirmación de que ésta se da, plantea la cuestión de si el yo tiene una visión, una intuición de sí mismo. A este respecto Kant no se pronuncia con claridad. Según él, no puede haber ningún conocimiento del yo puro, no sabemos qué es éste; sabemos que realmente es, pero no qué es. El conocimiento tiene acceso a la aparición del yo, pero no al yo mismo, que es antepredicativo y precategorial (o sea, previo a cualquier enunciado). Kant afirma una apercepción pura del yo que precede tanto a la intuición como al concepto. Y él le da además los nombres de «intuición empírica indeterminada», «experiencia interna» o «percepción interna». Kant se resiste a decir que el yo tiene una intuición intelectual de sí mismo y, sin embargo, sugiere en forma equivalente que ésta se da, por cuanto, según él, existe el yo trascendental y tenemos un conocimiento inmediato y prerreflexivo de él. Es mérito singular de Schelling haber descubierto que en Kant se da una intuición intelectual, entendiendo por tal la conciencia que la conciencia constituyente tiene de sí misma, de modo que en el yo absoluto el acto consciente y aquello de lo que es consciente coinciden.

Fichte y Schelling

Johann Gottlieb Fichte intentó desarrollar una filosofía fundada en un primer principio mediante la interpretación y la explicitación de lo que Kant dice acerca de la autoconciencia del yo trascendental. En 1794 apareció en Leipzig la primera edición de la *Base de toda la teoría de la ciencia como manual para sus oyentes*. En esta obra Fichte presentaba la primera exposición sistemática de su filosofía. Aunque la obra no estaba destinada al público —pues había sido concebida como un material escolar—, apenas experimentó cambios en ediciones posteriores. En el mismo año, Fichte redactó el escrito *Sobre el concepto de la teoría de la ciencia* como introducción a su sistema.

Apenas hay en la historia de la filosofía otro tratado tan ambicioso como la *Teoría de la ciencia* de Fichte, pues en esta obra el autor quiere dar razón tanto de la génesis del objeto, como de nuestro saber acerca del objeto. Una meditación a fondo sobre Kant le permite alcanzar esta meta. Él había dicho que el yo trascendental pone la articulación de lo que debe considerarse como conocimiento y, a la vez, tiene conciencia de esta acción ponente. ¿Cómo se unen entre sí la

autoconciencia y las estructuras del conocimiento? ¿Puede decirse que el yo trascendental, por el hecho de conocerse, pone la articulación objetiva del conocimiento? Kant de ninguna manera admite que el yo, por el hecho de tener conciencia de sí o de desarrollar los conceptos del entendimiento, tenga también la correspondiente intuición sensible. Más bien, él mantiene la duplicidad entre la espontaneidad del yo trascendental y la afección procedente de la cosa en sí; por tanto, de ninguna manera deriva la constitución del mundo exclusivamente a partir de la autoconciencia.

Y esto es precisamente lo que Fichte intenta. Él quiere deducir a partir del yo tanto la dimensión trascendental como la realidad del mundo, quiere derivar de la acción del yo también la afección de nuestros sentidos, de tal manera que la cosa en sí se diluye en la acción de la subjetividad trascendental. En la historia de la filosofía el antecedente más claro es Plotino, que llega a la producción de la materia a través de un proceso por el que, partiendo del uno, emanan el entendimiento, el alma y finalmente la realidad material. Podríamos decir que Fichte plotiniza a Kant.

Fichte entiende la teoría de la ciencia como una ciencia de la ciencia en general, como la fundamentación de toda ciencia posible. Para esto busca un principio absolutamente primero e incondicional del saber humano. Ese principio es el «yo soy», que está implicado en todo pensamiento. Yo, en cuanto pensante, soy. Yo soy por el hecho de pensar. Esta realización del yo por el hecho de pensar se refiere al sujeto absoluto, entendido como una acción de pensar que carece de toda determinación. Este yo existe en la función del pensar y sólo en ella. Para Fichte el sujeto absoluto es el punto de partida para el desarrollo de los principios y las categorías del pensamiento.

Normalmente Fichte recibe la siguiente interpretación. El yo se pone a sí mismo en identidad consigo (yo = yo), y a la vez divide esa identidad contraponiendo el objeto conocido (el mundo real) al sujeto que conoce. Así surge el mundo como un no yo opuesto a un yo. Junto con la acción de poner el yo y el no yo surgen los tres principios fundamentales que rigen el saber: el de identidad (A = A), el de contradicción (no es cierto que A sea igual a no A) y el de causalidad o relación entre causa y efecto. Para Fichte estos tres principios son el correlato de la posición del yo. El de identidad es la acción por la que el yo pone su realidad y se mantiene en identidad consigo (yo soy yo). El de contradicción tiene su correlato en la posición de un no yo, que como mundo objetivo se opone al yo. Y el de causalidad va inherente

al hecho de que el yo y el no yo se limitan recíprocamente, formando a su vez una unidad. A partir de esos principios surgen las categorías, primordialmente las de realidad, negación y limitación.

Obviamente, lo que resulta más difícil de comprender es cómo a partir del yo puede surgir la realidad del mundo, que resulta inexplicable si no se considera tan originaria como el yo. En este punto se introduce una diferencia temprana entre Fichte y Schelling, una diferencia cuyo alcance varía según las interpretaciones. ¿En qué consiste? En que Schelling tiende desde el principio a defender un yo absoluto en el que lo objetivo y lo subjetivo coinciden. Sin embargo, esta diferencia entre ambos autores se hace confusa, porque Fichte afirma también una identidad sujeto-objeto, y lo hace en concreto al tratar de la autoconciencia. La conciencia por la que vemos un mundo y nos contraponemos a él es finita. Surge por el hecho de que, a partir de lo que ve el yo como externo, vuelve a sí mismo y se da cuenta de que es él el que lo ve. Esa conciencia es reflexiva y finita, pues implica que un sujeto se contrapone a un objeto. Si yo me contrapongo al mundo, en consecuencia no soy el mundo, ni éste es mi yo. La superación de Kant tendrá que venir por otro camino.

Fichte se da cuenta de que no podemos decir que vemos un objeto si no vemos nuestro ver, de que no podemos saber algo sin un saber del saber (sin un sé que sé). O sea, para Fichte hay una mirada por la que vemos el objeto y otra por la que vemos nuestro ver. Esta duplicidad no puede consistir en que miremos al acto de ver el objeto con un nuevo acto de ver, pues entonces se daría una regresión sin fin bajo la siguiente modalidad: veo el objeto, veo el acto de ver el objeto, veo con un nuevo acto de ver el acto de ver el objeto, y así sucesivamente. De esa manera el acto de ver quedaría sin explicar: estaríamos siempre enfrentados en la contraposición entre la visión del objeto y nuestra visión de la visión. Fichte excluye ese camino en orden a la autoconciencia y afirma una conciencia inmediata donde lo subjetivo y lo objetivo están compenetrados. Incluso prefiere la expresión «presencia en sí» a la de conciencia. Para él hay una conciencia donde lo subjetivo y lo objetivo no pueden separarse, y esa conciencia es la de nuestro propio pensamiento. La actividad interna va hacia fuera de sí y también hacia sí. Esa conciencia inmediata de la actividad que va hacia sí es la intuición del yo, e incluso es el yo mismo.

Sin embargo, siempre se podrá seguir objetando que esa identidad entre sujeto y objeto que se da en la intuición del yo es meramente subjetiva, que deja fuera de sí el fundamento de lo real. Ésta es la

objeción que plantea, por ejemplo, Hegel.[6] Y no hay duda de que el distanciamiento de Schelling frente a Fichte proviene de haber entendido el problema en este sentido, por más que haya interpretaciones encaminadas a entender a Fichte en consonancia con la dirección que tomará Schelling.

El poeta y filósofo Hölderlin influyó en la posición adoptada por Schelling. Aquél escribió la obra *Urtheil und Sein*, que puede traducirse por «Juicio y ser» o, a tenor de una falsa etimología que entonces estaba en curso, «División originaria y ser». En esta obra Hölderlin defiende una unidad que necesariamente ha de preceder a la división entre sujeto y objeto. Según él, la simple referencia del sujeto a sí mismo deshace el carácter incondicional. No se puede renunciar a este carácter, porque de otro modo no se explicaría el hecho de «mantenerse» en medio de la oposición de los términos referidos, el sentimiento evidente de identidad en la autoconciencia. Puesto que yo tengo el conocimiento de la identidad de los términos referidos, es necesario admitir que hay un unificante primordial, que en sí mismo no es ningún yo. Para Hölderlin y Schelling algo que originariamente es uno se divide en dos miembros en el acto de juzgar. Hölderlin da a esa unidad originaria el nombre de ser *(Seyn)*. Sin esa unidad fundamentadora no se explicaría la experiencia evidente del «yo soy yo».

Además de Fichte, en el trasfondo del planteamiento de Schelling estaban la distinción kantiana entre juicios analíticos y sintéticos, el escepticismo del *Enesidemus* de Gottlob Ernst Schulze, la filosofía de Karl Leonhard Reinhold, el intento de una lógica o teoría del pensamiento de Salomon Maimon, la exposición del principio de contradicción y el principio de razón suficiente en Gottfried Wilhelm Leibniz y el pensamiento de Baruch Spinoza.

Schelling entró en el escenario de la filosofía bajo el signo de Fichte. En 1795 apareció el escrito *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, y el propio autor reconocía que había escrito la obra mencionada estimulado por la lectura de la obra de Fichte *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*. Para Schelling la estructura de una ciencia consiste en presentar un determinado contenido bajo una forma determinada, bajo la forma de una unidad: la unidad no es posible sin un principio fundamental. A su vez, el principio fundamental de una ciencia debe ser la condición de su contenido y de su

[6] G. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de la filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid, Tecnos, 1990.

forma. Puesto que la filosofía es la más universal de todas las ciencias, su principio debe ser absoluto e incondicionado. ¿Cuál es ese supremo principio fundamental que se da por sí mismo su propia forma y su propio contenido? No puede ser otra cosa que el yo puesto originariamente por sí mismo, el yo = yo, que en el acto de ponerse a sí mismo pone igualmente el no yo.

Apoyándose en Fichte, Schelling —según hemos dicho— concibe la filosofía primera como ciencia de toda ciencia. Y de acuerdo con los tres principios de Fichte, desarrolla tanto la forma originaria de toda ciencia como el contenido originario de todo saber, que puede determinarse como yo, como no yo y como el producto de ambos. Dentro de una perspectiva histórica, Schelling creía haber conquistado un nuevo estadio de la filosofía, el cual implicaba un avance en el proceso histórico de la razón. Se trataba de explicar y de hacer transparente el yo como principio de la filosofía y suprema condición incondicional del saber.

En 1795 Schelling seguía desarrollando esta tarea en *Sobre el yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicional en el saber humano.* Echaba en cara a Kant que se basara en elementos formales (en intuiciones puras y en las formas a priori del entendimiento), pero no remitiera a ningún contenido originario como base de las síntesis. Schelling, en cambio, tomaba como punto de partida la identidad entre pensar y ser, puesto que un saber sin realidad no es un saber. El fundamento último de toda realidad tiene que ser algo en lo que coincidan el principio del ser y el principio del pensar. Esto es lo incondicionado, que no puede definirse como sujeto ni como objeto. El yo absoluto se produce a sí mismo mediante el pensamiento. Es en cuanto se piensa, y se piensa en cuanto es. Ese yo es absoluta identidad. En consecuencia, el principio supremo se expresa en la forma de «yo soy yo» (A = A). El yo así entendido es libertad absoluta, es decir, posición de toda realidad en sí mismo. El absoluto, como lo condicionante de todo lo condicionado, es incondicional y no puede convertirse en una cosa (en algo condicionado).

¿Cómo ha de entenderse eso incondicionado o absoluto? Puesto que no puede concebirse como objeto absoluto, ni como objeto o sujeto condicionado, sólo puede entenderse como «yo absoluto». Su realidad no puede demostrarse, sino que sólo puede mostrarse en un regreso desde lo condicionado. El yo absoluto no coincide ni con el dogmatismo de Spinoza, ni con el criticismo inacabado de Kant y de Reinhold. Es, más bien, la conquista de un criticismo consumado que

parte del yo absoluto como el principio que excluye toda oposición. A partir de ahí pueden desarrollarse otras determinaciones del yo: la identidad pura como su forma originaria, la libertad absoluta como esencia del yo en su ponerse y la intuición intelectual como único lugar posible donde puede dársenos el yo absoluto. Éste sólo puede darse en una intuición intelectual, no sensible, pues lo sensible nos llevaría al ámbito de los objetos. El ser del hombre está marcado por el yo absoluto, y tiene la tarea de suprimir las barreras de la finitud, de realizar teórica y prácticamente la identidad pura y la libertad absoluta.[7]

La intuición intelectual de la que habla Schelling ¿es la misma que la de Fichte? En un primer paso, sí; pero Schelling tiende desde el principio a dar una formulación diferente. Él arranca de la premisa de que la filosofía de Kant todavía no ha alcanzado el nivel de un principio fundado en sí mismo. Coincide con Fichte en que Kant no llegó a darse cuenta de la esencia del autoconocimiento como intuición intelectual. Según hemos visto, Fichte fundó el principio de la filosofía en un análisis de la estructura de la intuición intelectual, y Schelling le sigue en esto. Pero ya en sus primeros escritos interpreta la intuición intelectual (o la autoconciencia) como manifestación de una realidad anterior y más elevada, que recibe los nombres de identidad, de ser o de absoluto. Ya en *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* el yo condicionado por el no yo es contrapuesto al absoluto, que es el auténtico yo. Y en *Sobre el yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicional en el saber humano*, escribe:

> Lo incondicional no se halla, pues, ni en la cosa en general, ni en aquello que puede convertirse en cosa, no se encuentra en el sujeto; por tanto, sólo podrá hallarse en lo que no puede convertirse en una cosa, es decir, si hay un yo absoluto, sólo puede estar en el yo absoluto. Por tanto, el yo absoluto habría de definirse ante todo como aquello que no puede en modo alguno hacerse objeto.[8]

Según este texto, el yo absoluto, como incondicionado, es distinto del sujeto como algo determinado y condicionado. La autoconciencia está condicionada por el yo absoluto, que es el principio de la filosofía.

[7] *Cf.* H. M. Baumgartner, «Das Unbedingte im Wissen: Ich-Identität-Freiheit», en *Schelling*, 1975, págs. 45-48.

[8] *Sobre el yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicional en el saber humano*, § 3.

La autoconciencia tiene que afirmar la identidad en el cambio del tiempo, para mantenerse en medio de la diferencia producida por el no yo. En cambio, el yo absoluto consiste en una identidad sin lagunas. Sólo el yo absoluto contiene en sí un ser que precede a todo pensar y representar. Desde el punto de vista de Schelling, la unidad del yo no puede explicarse partiendo de la duplicidad de la reflexión, tal como esta duplicidad se da en la autoconciencia en cuanto condicionada por el no yo. La experiencia del yo tiene que fundarse en una familiaridad prerreflexiva con la identidad. Durante una época Schelling coincidió con Fichte en que el absoluto es prerreflexivo, pero por «prerreflexividad» no entendía lo mismo que él. Para Schelling el yo del yo soy contiene un ser que precede a todo pensar y representar. El yo reflexivo puede mantener su unidad porque en él se refleja un anillo invisible que lo soporta (el yo absoluto). En algunas formulaciones Schelling incluso niega la conciencia al yo absoluto. Excluye de él el ser objeto para una conciencia.

> De acuerdo con Fichte, Schelling distingue el yo absoluto de la reflexión por la que él se convierte en objeto. Y, a diferencia de Fichte, va tan lejos que borra del yo la última huella de reflexividad y oposición, que le niega el ser objeto para una conciencia en general. La intuición intelectual [...] no es idéntica con la autoconciencia. Más bien, ella es testimonio de una identidad absoluta por encima de toda conciencia y, en consecuencia, es irreflexiva en un sentido más radical que en Fichte.[9]

En el planteamiento kantiano se da una fuerte contraposición entre pensar y ser, de modo que se plantea el problema de la transición del uno al otro. En la *Dialéctica negativa* de Theodor Adorno todavía se mantiene esa tensión. Un intento de solución, parecido al de Descartes, consiste en buscar una identidad entre pensar y ser, pero dentro del ser pensante. Éste sería el primer camino de Fichte, que desarrolla el enfoque de Kant. Schelling tiende a superar esta solución mediante una identidad que precede a la separación, de acuerdo con Hölderlin, y que es abandonada tan pronto como se produce cualquier contraposición entre pensante y pensado, entre conciencia y aquello de lo que se tiene conciencia. La conciencia de sí (la autoconciencia) no es lo mismo que la identidad originaria, pero supone su presencia en el propio seno, pues sin la identidad estricta la autoconciencia, el saber

[9] M. Frank, 1995, págs. 48-60, y especialmente pág. 6.

de sí, el saber de lo que es, no tendría consistencia. En la autoconciencia se anuncia una identidad previa.

De acuerdo con esto, Schelling está abocado a distanciarse de la filosofía de la conciencia y del modelo evolutivo de un absoluto que llega a conquistar la conciencia de sí mismo. Más bien tendrá que partir del ser como una unidad previa y entender la conciencia como una manifestación de esa unidad. No hay duda de que en el origen de la filosofía de Schelling hay diferencias esenciales frente a los comienzos de Fichte. El joven Schelling tiende ya a una unidad en la que todo está incluido; tiende a convertir lo incondicional en determinación fundamental de toda filosofía. Hans Michael Baumgartner escribe:

> Parece razonable renunciar al título lapidario de «filosofía trascendental» para caracterizar la filosofía de Schelling entre 1794 y 1797, o incluso 2000, y entender el primer período de sus publicaciones como fase de apertura de una reflexión filosófica que se sirve de conceptos, argumentaciones y formas de reflexión de tipo trascendental para abordar adecuadamente en el plano de la filosofía teórica el problema del absoluto, bien bajo la modalidad espinosista, bien bajo la modalidad de la metafísica clásica. Y, por otra parte, en el plano de la historia práctica pretende producir aquella filosofía que promueve la historia universal como un proceso de la razón hacia sí misma.[10]

De acuerdo con lo dicho, los escritos en los que se desarrolla el sistema de la identidad, entre 1801 y 1806, junto con la filosofía de la naturaleza, son una consumación del proyecto inicial y no un alejamiento de él.

Las «Cartas filosóficas sobre criticismo y dogmatismo»

A tenor de lo expuesto anteriormente, ¿qué posición ocupan las *Cartas filosóficas sobre criticismo y dogmatismo*, escritas también en 1795? Indudablemente se diseña en ellas una posición que conduce a entender el objeto del saber indistintamente como subjetividad y como objetividad. El camino hacia esta meta pasa a través de la demostración de que el criticismo y el dogmatismo son sistemas a los que

[10] M. Baumgartner, 1975, pág. 52.

asisten iguales títulos de legitimidad. Y de cara a la demostración de esta tesis defiende que la crítica kantiana de la razón y la teoría de la ciencia de Fichte no son un sistema, sino una metodología general para sistemas filosóficos. En la «Carta quinta» leemos:

> Los que creen que la *Crítica de la razón pura* constituye por sí misma un sistema no han captado el espíritu de esta obra, pues lo distintivo de una crítica de la razón es no favorecer exclusivamente a un sistema, sino ofrecer o al menos preparar el canon efectivo para todos ellos. Pero a un canon de todos los sistemas le pertenece la metodología general como una parte necesaria del mismo.

Esto significa que cualquier sistema ha de seguir el camino señalado en la *Crítica de la razón pura*. En cuanto el «dogmatismo» no está dirigido por la crítica previa de la capacidad de conocer, es un «dogmaticismo». Ahora bien, la *Crítica de la razón pura* enseña al dogmaticismo cómo puede llegar a ser dogmatismo, es decir, un sistema firmemente fundado del realismo objetivo. En apoyo a lo expuesto, Schelling esgrime lo que Kant dice sobre la cosa en sí, favorable al dogmatismo. A su juicio la crítica de la razón pura no pertenece a ningún sistema y, por tanto, permite la subsistencia conjunta de los dos sistemas: el idealismo y el realismo. Sólo esa obra contiene la auténtica doctrina de la ciencia, pues es válida para cualquier ciencia. Y de igual manera la teoría de la ciencia de Fichte no puede establecer un principio absoluto para llegar a ser un sistema, puesto que ha de contener el canon para todo sistema, pero no ha de ser un sistema totalmente determinado. Schelling afirma que ambos sistemas opuestos entre sí, el criticismo y el dogmatismo, son igualmente posibles.

¿Qué se entiende por criticismo y qué por dogmatismo? Para contestar hemos de recordar lo que Kant dice en la *Crítica de la razón pura* sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Según él, no es posible demostrar la existencia de Dios por medio de la razón teórica. Los razonamientos en los que nos basamos para ello (orden de las causas, contingencia, orden del mundo, finalidad) no son válidos, y sin embargo la existencia de Dios, así como la inmortalidad del alma, son una exigencia de nuestra acción moral. ¿Por qué? En este mundo muchas personas virtuosas, fieles al imperativo categórico, son infelices. Por tanto, en la vida terrestre no hay una correlación entre moralidad y felicidad. En consecuencia, el orden moral, que

constituye la esencia más íntima del hombre, no se realizaría si éste no fuera inmortal y si no hubiera un Dios que establece la armonía entre la moralidad y la felicidad. Es evidente que este argumento no convence por la fuerza teórica, sino que en todo caso constituye un estímulo para la virtud, es un postulado que nos induce a actuar con la confianza en la armonía entre virtud (bondad moral) y felicidad.

De acuerdo con lo dicho, tiene sentido lo que leemos en la «Carta quinta»:

> Pero lo distintivo del dogmatismo reside en querer encontrar mediante la razón teórica lo que es posible sólo por la práctica, según el dictamen ofrecido por una investigación crítica de la capacidad de conocimiento. El dogmatismo no puede acomodarse nunca al uso de postulados prácticos, porque con ello se destruiría a sí mismo como dogmatismo y se convertiría automáticamente en criticismo. La filosofía crítica se distinguiría de la dogmática precisamente porque la primera tiene el uso exclusivo de postulados prácticos, mientras que la segunda creería envilecer su razón especulativa si tuviera que tomar refugio en principios de creencias morales, etc., etc.

En la «Carta novena» encontramos una definición muy clara de dogmatismo y criticismo:

> El dogmatismo es aquel sistema que hace del objeto lo absoluto, y entonces necesariamente suprime en lo absoluto aquello que no es objeto, esto es, aquello en lo que no somos idénticos con él. El criticismo es el sistema que exige la identidad del objeto absoluto con el sujeto, y entonces suprime necesariamente aquello que deja de ser sujeto, esto es, el objeto opuesto a él.

En la Antigüedad el estoicismo y el epicureísmo pueden citarse como ejemplos de criticismo y dogmatismo. El estoico aspira a independizarse del poder del objeto; el segundo, en cambio, se pone en los brazos del mundo. El primero busca la felicidad absoluta abstrayendo de toda sensibilidad, y el segundo quiere lograrla mediante la plena satisfacción de la sensibilidad. Pero ambos coinciden en la aspiración a la misma meta final: la felicidad absoluta y la satisfacción general.

En la filosofía moderna los dos prototipos de criticismo y dogmatismo son Fichte y Spinoza. Aquél tiende a disolver el no yo en el yo,

el objeto en el sujeto. Y Spinoza, a la inversa, pretende diluir el sujeto en el objeto. Lo finito aspira a perderse en la infinitud del objeto absoluto. El sistema espinosista arranca de una intuición del objeto infinito, de la única sustancia eterna. Según Spinoza, hay en el mundo una causa inmanente que habita en él. Todas las consecuencias de esa causa están siempre dadas junto con ella. Spinoza tiende a perderse en el objeto absoluto. ¿Cómo esta disolución en el objeto absoluto puede resultar placentera para él? Schelling responde: Spinoza se engañó en su creencia de que se perdía en la infinitud del objeto absoluto, pues esa idea resultaba soportable porque era falsa. En efecto, no podía pensarse como anulado sin pensarse al mismo tiempo como existente en sí mismo. En la medida en que se incluía como diluido en el objeto absoluto, se intuía aún a sí mismo. Según Schelling, se produce en el espinosismo una intuición intelectual objetivada, pues la intuición de sí mismo se toma por la intuición de un objeto fuera de sí. Es decir, la intuición, aunque sea intuición del objeto, es a la vez una intuición que yo tengo, mas por la reflexión lo atribuyo todo al objeto. La idea de desaparecer en el objeto resulta «tanto más soportable porque es una ilusión indestructible, hasta el punto que para poder destruirla se tenía que haber destruido a sí mismo» («Carta octava»). La necesidad de pensarse en todo caso a sí mismo, advierte Schelling, viene en ayuda de todos los fanáticos, y por eso también vino en ayuda de Spinoza, que no podía pensarse como anulado sin pensarse al mismo tiempo como existente. De ahí viene también toda superstición, que surge mediante la intuición intelectual objetivada. La intuición de sí mismo se toma por la intuición de un objeto fuera de sí. Y el mismo origen tiene la ficción de que el alma, antes de su estado actual, ha vivido en una situación feliz, de la que fue expulsada por un castigo.

El criticismo, a diferencia del dogmatismo, defiende que todo objeto ha de perderse en la intuición intelectual del propio yo. Ambos sistemas aspiran a la identidad absoluta, y la diferencia radica en que el criticismo aspira inmediatamente a la identidad absoluta del sujeto y, mediatamente, a la concordancia del objeto con el sujeto. Por el contrario, el dogmatismo aspira de manera directa a la identidad de un objeto absoluto y, de manera indirecta, a la concordancia entre el sujeto y el objeto absoluto. En el plano moral el dogmatismo aspira a la felicidad, a la concordancia entre el propio sujeto y el mundo, y así de manera indirecta aspira a la identidad de su ser, con lo cual actúa moralmente. El filósofo crítico, por el contrario, en

cuanto actúa de manera moral aspira en forma inmediata a la identidad absoluta de su ser, y con ello, por vía indirecta, a la identidad de lo objetivo con lo subjetivo en él, a la felicidad. En ambos sistemas, si se consigue el último fin, la moralidad y la felicidad se juntarán en un punto, en un principio, en el principio del ser absoluto o de la felicidad absoluta. Ambos aspiran a un principio absoluto, a un objeto sin nada de sujeto, o bien a un sujeto sin nada de objeto. Para Schelling el punto de reunión tiene que ser común a los dos sistemas, pues ambos aspiran a un principio absoluto, y en el absoluto se suprime toda oposición y, en consecuencia, toda oposición entre sistemas. Los sistemas contrapuestos sólo pueden existir durante la aproximación a lo absoluto; desaparecen como sistemas contrapuestos tan pronto como alcanzan lo absoluto, tan pronto como sujeto y objeto son idénticos.

Schelling simpatiza ante todo con el sistema que pone en primer plano la libertad: con el criticismo. Ante la afirmación de que en el absoluto todos los principios se reúnen, pregunta: «¿Qué ventaja tiene el criticismo sobre el dogmatismo si ambos se encuentran en su meta final?» («Carta novena»). Cifra la respuesta en que el criticismo ha de considerar el fin último como objeto de una tarea infinita. Se convertiría en dogmatismo tan pronto como realizara la última meta. En la medida en que se representa lo absoluto como realizado, éste se convierte en objeto del saber y deja de ser objeto de la libertad. El criticismo usa la meta suprema como un postulado práctico de aproximación a ella, y este uso del principio de lo absoluto nos permite progresar hasta el infinito. Además, el dogmatismo no puede alcanzar lo absoluto como objeto del saber teórico, pues toda filosofía teórica se basa en la contraposición entre sujeto y objeto, y un objeto absoluto no admite a su lado un sujeto. Por eso, ambos sistemas no tienen otra salida que la de convertir el absoluto en objeto de la acción por la que él se realiza. Así, la idea de Dios es el objeto de nuestra realización por medio de nuestro progreso moral. Un Dios presente en el punto de partida elimina la libertad: no puedo poner actividad en el objeto sin poner pasividad en mí; me quito a mí lo que le doy al objeto. En el dogmatismo anulo en mí la causalidad libre y dejo actuar la causalidad infinita.

> ¿Cómo queréis afirmar vuestra razón por encima de aquella razón más alta que sólo concede a la vuestra, limitada y finita, la más absoluta pasividad? Si presuponéis la idea de un Dios objetivo, ¿cómo podéis hablar

de leyes que la razón produce espontáneamente y de la autonomía que puede pertenecer a un Dios libre y absoluto? [«Carta décima.»]

Si quieres actuar con libertad tienes que hacerlo antes de que Dios exista, pero que creas en él después de haber actuado no conduce a ningún sitio, pues antes de que actuaras y de que creyeras su causalidad ya había anulado la tuya. [«Carta segunda.»]

El criticismo se atiene a la pauta de impedir que lo absoluto llegue a ser objeto para mí. Esta exigencia se cumple mediante el impulso infinito a realizar en mí lo absoluto por una actividad ilimitada: en cuanto pongo actividad en mí, dejo la pasividad al objeto, y al ampliar los límites de mi mundo, estrecho los límites del mundo objetivo. Para el criticismo el destino del hombre consiste en el impulso hacia la libertad incondicionada y la actividad sin límites. En la «Carta décima» Schiller descubre en la tragedia griega un reconocimiento de la libertad. El drama trágico muestra cómo el héroe soporta el castigo por un crimen inevitable. El mortal tiene que sucumbir bajo el peso del destino, pero no sucumbe sin lucha, pues ha de ser castigado para quedar sometido. Esta necesidad de ser castigado es un reconocimiento a la libertad humana. La idea de soportar el castigo por un crimen inevitable muestra la libertad incluso mediante su pérdida. Lo contrario a esto sería retroceder ante el poder superior renunciando al pensamiento de la libertad.

Según la interpretación de Schelling, la pregunta de partida que formula Kant: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?, hace consciente el punto en el que reside el fundamento de la filosofía, a saber, el alejamiento del absoluto, que se expresa en la separación entre sujeto y objeto, que es la que genera el conflicto entre las filosofías. El sujeto, separado del objeto, tiene que salir de sí y realizar una síntesis. Pero en la síntesis no es posible un conocimiento absoluto ni del sujeto ni del objeto: del objeto no porque él sólo es cognoscible bajo la condición del sujeto, si éste sale de su esfera y produce una síntesis; y del sujeto tampoco, pues como absoluto no se presenta en ninguna síntesis, en ninguna determinación mediante una oposición. Pero a la vez Schelling establece en su interpretación dos supuestos para que la síntesis sea posible: primero, que le preceda la unidad absoluta; segundo, que finalice en una tesis absoluta. La razón teórica aspira necesariamente a lo incondicionado y requiere una tesis absoluta como fin de toda filosofía. Pero como la

razón teórica no puede alcanzar lo incondicionado, hay que realizarlo mediante la acción. La *Crítica de la razón pura* demuestra que el conflicto no puede resolverse en la filosofía teórica. No ha refutado el dogmatismo, pero le ha prohibido enunciar su pregunta delante del tribunal de la razón teórica; por eso tiene que dirigirse a un tribunal distinto, el de la razón práctica.

El método de los postulados prácticos no pertenece en exclusiva a ninguno de los dos sistemas. Ningún sistema es enteramente objeto del saber; ambos son objeto de necesidades prácticas, de una praxis infinita. Los respectivos sistemas del saber han de obtener su realidad por una capacidad productiva, no por un saber, sino por un actuar. Los dos sistemas tienen que coexistir como enfrentados porque el hombre es un ser finito. El hombre sólo puede convencerse de uno de estos dos sistemas prácticamente, realizando en sí uno de ellos. Puesto que el problema no es teórico, sino práctico, sólo puede resolverse mediante la libertad. Establecer un sistema y sus principios es una anticipación de la decisión práctica. No estableceríamos los principios respectivos si no nos hubiésemos decidido por ellos según nuestra libertad.

¿En qué sentido este escrito es coherente con lo expuesto en el apartado anterior sobre el yo absoluto? Schelling, supuesta la imposibilidad teórica de explicar la transición de lo infinito a lo finito, convierte esta imposibilidad en fundamento de una aspiración práctica de lo finito a lo infinito. Y así la mediación entre lo absoluto y lo condicionado sólo puede pensarse como una praxis infinita de una progresiva superación del hombre finito en la unidad del absoluto. De esta manera el yo absoluto enlaza la filosofía y el proceso de la historia.[11]

¿Cuál es la posición de Schelling que se refleja en las *Cartas filosóficas sobre criticismo y dogmatismo*? No puede decirse que en ellas se perfile ningún sistema propio, y su contenido es coherente con la idea anterior de que la razón se realiza en la historia. Bajo este aspecto le resulta más atractivo el criticismo, que actúa bajo el postulado de realizar la libertad. Sin embargo, en la medida en que el absoluto puede pensarse, ha de concebirse como indiferencia de la subjetividad y de la objetividad.

[11] *Cf.* M. Baumgartner, 1975, pág. 54.

De la filosofía de la naturaleza al sistema del idealismo trascendental

En 1796 Schelling acompañó como preceptor al joven barón Von Riedesel desde Darmstad a la Universidad de Leipzig, donde cursó estudios de matemáticas, ciencias naturales y medicina. Schelling emprendió una producción febril. Publicó *Nueva deducción del derecho natural* (1796), *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797) y *Sobre el alma del mundo, una hipótesis de la física superior para ilustrar el organismo universal* (1798). En el verano de 1798 permaneció durante seis semanas en el círculo de los hermanos Schlegel, y en octubre recibió el nombramiento de profesor extraordinario de filosofía en la Universidad de Jena, donde impartió lecciones de filosofía de la naturaleza. En 1799 apareció el *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*, y en 1800 publicó *Sistema del idealismo trascendental*. En ese mismo año cursó estudios de medicina en Bamberg.

Los diversos elementos de la filosofía de la naturaleza de Schelling se desarrollaron entre 1795 y 1805, período en que queda resaltado este aspecto de su obra, compaginado con los lemas de «filosofía trascendental» y «filosofía de la identidad». Lo que Schelling desarrolla en el campo de la filosofía de la naturaleza es más filosófico que estrictamente científico, es decir, su concepción arranca de principios establecidos con evidencia apriorística y deduce las consecuencias aplicables al campo correspondiente.

La filosofía de la naturaleza de Schelling está influida por Friedrich Christoph Oetinger, teólogo pietista que estudió la alquimia y la cábala, y por Jakob Böhme.

Oetinger, distanciado del dualismo alma-cuerpo, defendía una corporalidad pneumática. Para él los principios fundamentales eran la vida y el movimiento. Defendía un principio fenomenológico-generativo que atiende a las cosas en la mirada inmediata y en el curso de su nacimiento. Desde su punto de vista, el origen del movimiento es un principio activo e ideal. A través del microscopio, advierte, perdemos de vista lo más importante, a saber, la vida de la naturaleza. Hay un lazo invisible que conecta las fuerzas originales, aparentemente en pugna. Oetinger censura a los modernos, que cifran la esencia del alma en la representación y excluyen de ella las fuerzas que implican algo corporal.

Böhme, místico y teósofo luterano, transmitió el pensamiento del maestro Eckhart a Schelling y Hegel. Su obra *De la signatura de las cosas o del nacimiento y la marca de todas las esencias: Cómo todas las cosas surgieron originariamente de un primigenio principio unitario*, escrita en 1621-1622, entiende todas las cosas de la naturaleza como revelación externa de su forma interna. Según Böhme, en el impulso de las cosas, en el sonido y el lenguaje que sale de ellas, podemos conocer el espíritu escondido. El mundo interior del espíritu se manifiesta hacia fuera en forma observable, y cada cosa puede conocerse por su signatura específica. En *Aurora o matutino arrebol naciente* (obra escrita en 1612), Böhme entiende la creación como un proceso que está en curso todavía, y distingue siete cualidades o factores de la vida. En *De la signatura de las cosas* dice que en la naturaleza cada cosa habla desde su propiedad. Según Böhme, la vida es un automovimiento, un proceso en el que se engendran las cosas a través del enlace y la pugna entre los contrarios.

Pero además de estos influjos hemos de resaltar que Schelling cultivó el estudio de las ciencias naturales desde la época de Tubinga. Allí tuvo contacto con C. F. Kielmeyer, profesor en la Hohe Karlschule de Stuttgart. En Leipzig frecuentó desde 1798 los cursos del profesor C. F. Hindenburg (1741-1808), que enseñaba física y matemática, así como las lecciones de C. F. Ludwig (1754-1823) sobre la historia de la naturaleza y el curso de química del profesor C. G. Eschenbach (1753-1831). Esto significa que Schelling estaba impuesto en los temas tratados en su época, él tomó ese material y lo incluyó en una ordenación sistemática.

En *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1.ª ed., Leipzig, 1797; 2.ª ed. revisada, Landshut, 1803), Schelling hace suyas las siguientes ideas de Kant: la explicación hipotética de la construcción dinámica de la materia en *Principios de la ciencia de la naturaleza*; la definición de organismo como lo que se produce a sí mismo, según la *Crítica del juicio* (1790), y la construcción del espacio, del tiempo y de la materia. A su vez, asume de Spinoza la unidad sustancial entre naturaleza y espíritu. Schelling comienza preguntando cómo es posible un mundo fuera de nosotros, a saber, la naturaleza, y esta pregunta presupone un estadio en el que el hombre y la naturaleza no se habían dividido, sino que constituían una unidad indivisible. Con la separación, por un acto de libertad, comienza la reflexión y la filosofía, que ha de explicar la constitución genética de nuestro espíritu y la manera como nacen y se organizan las representaciones relativas

al mundo exterior. El dogmatismo, que quiere explicar el yo a partir de lo que ya existe en el mundo, es incapaz de dar razón del organismo con su estructura finalista. Para Schelling, el organismo viviente, por más que sea un producto de la naturaleza, lleva en sí el principio ordenador y unificador que es peculiar de la vida. Por lo que se refiere a la relación entre el hombre y la naturaleza, Schelling acuña la frase: la naturaleza debe ser el espíritu visible, el espíritu debe ser la naturaleza invisible. Eso significa que en la naturaleza han de realizarse originariamente las mismas leyes que tienen vigencia en el espíritu. El no yo es un presupuesto del yo; la naturaleza está presente en el yo.

En la obra comentada se advierte un claro desplazamiento desde la filosofía trascendental hacia una concepción cercana a la de Oetinger. Para Schelling, los objetos materiales brotan de una naturaleza que se produce a sí misma: ya en el objeto se da una presencia del espíritu, antes de que surja el espíritu subjetivo en el hombre, y en todo lo real hay a la vez algo ideal. La naturaleza en general, lo mismo que la del hombre, se organiza desde dentro. A partir de los niveles ínfimos se muestra en ella una tendencia a organizarse mediante una actividad final, por lo que el ser es un gran proceso de ascensión hacia el espíritu.

Un año después de aparecer las *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, Schelling publicó *Sobre el alma del mundo, una hipótesis de la física superior para ilustrar el organismo universal* (1.ª ed., Hamburgo, 1798; 2.ª ed. mejorada, 1806), y a la segunda edición de este escrito antepuso el ensayo *Sobre la relación entre lo real y lo ideal en la naturaleza o desarrollo de los primeros principios de la filosofía de la naturaleza a partir de los principios de la gravedad y de la luz*. El escrito sobre el alma motivó la llamada de Schelling a Jena, pues en 1798 Schiller conquistó para Schelling el favor de Goethe. El autor advierte que el escrito es una reanudación del tema de la unidad entre el mundo inorgánico y el mundo orgánico, unidad que es presentada como hipótesis de una física superior. Schelling intenta conciliar el mecanicismo y el organismo: el mecanicismo implica una sucesión rectilínea de causas y efectos, y el organismo es la detención de ese flujo rectilíneo, de manera que el flujo se vuelve sobre sí mismo. La sucesión, al quedar encerrada en confines determinados, vuelve sobre sí misma. Eso está relacionado con el hecho de que en la naturaleza hay dos fuerzas contrapuestas: la que da impulso al movimiento y la que lo repele. En cuanto esta segunda limita la primera, la convierte en objeto de una

intuición. La fuerza expansiva que recorre todo el universo se materializa como luz. La identidad universal de la materia se desdobla en una duplicidad.

Según Schelling, hay un único principio que une la naturaleza inorgánica y la naturaleza orgánica, y este principio es el alma. El alma es el espíritu pensado como principio de la vida. La vida, gracias a su principio interior, brota de sí misma y se organiza a sí misma. También en la materia meramente organizada hay vida. La tarea de la filosofía de la naturaleza consiste en poner de manifiesto el alma del mundo, y tiene que abordar ante todo la pregunta: ¿Qué es aquel vínculo secreto que une nuestro espíritu con la naturaleza? Según Schelling, las dos categorías fundamentales de la vida son la unidad y el movimiento; sin oposición, la naturaleza caería en la quietud absoluta, y sin conexión, perdería la unidad. Esa duplicidad recibe también el nombre de «polaridad», que es la identidad en la duplicidad y la duplicidad en la unidad, y el de fuerza de atracción y de fuerza de repulsión; lo homogéneo huye y lo heterogéneo se busca. Schelling se basa en la dialéctica de Fichte, ya que la naturaleza, según éste, está constituida por los diversos grados o niveles de transformación del contraste originario, y a cada uno de esos niveles Schelling le da el nombre de «potencia», a la vez que distingue tres fases en cada potencia: una relativa indiferencia, una relativa diferencia y una relativa identidad. Las potencias superiores reproducen el nivel de las inferiores.

En la primera potencia la electricidad positiva y la negativa (la fuerza de atracción y la de repulsión) se unen y se manifiestan llenando un espacio: así se construye la materia y la gravedad. La materia es como un inmenso imán, pues en cada materia está toda otra materia; la materia es el lugar sistemático donde cooperan las fuerzas originarias, fuerzas que son la materia misma en su propia articulación. La masa es a su vez el punto de indiferencia (lo estático) donde la luz pone en marcha los procesos dinámicos, los procesos químicos, por los que se separan las materias y se obtienen nuevos elementos, se establecen nuevas afinidades (segunda potencia). A partir de la gravedad y de la luz se desarrolla la tercera potencia, en la que se diferencian la sensibilidad y la irritabilidad, que conducen a la reproducción. Sobre la relación entre potencias, Schelling establece las siguientes características: *a*) La potencia más baja es la más fundamental. *b*) La potencia inferior es la más fuerte y estable, la superior es la más débil y frágil. *c*) La potencia inferior es la más sencilla y la

potencia superior es la que se desarrolla con mayor riqueza. Por tanto, la relación entre potencias de inferior a superior sigue la ley de debilitación y de enriquecimiento.[12]

El organismo es una naturaleza concentrada. Cada reproducción comienza por el principio, y así se produce el rejuvenecimiento. Cada potencia es un aumento de actividad, vida, diferenciación y concentración. La vida actúa a manera de concentraciones que llegan a romperse, como los torbellinos en las rocas. A este respecto Schelling habla de una relación entre productividad y producto en la naturaleza. La productividad es el ser mismo, que se manifiesta en las diversas producciones; es la esencia que se mantiene con indiferencia, y en cada producto se da una identidad de la naturaleza entera. A diferencia de Fichte, Schelling concede cierta autonomía a la naturaleza, que es el presupuesto del yo. Las potencias del sujeto se fundan en las de la naturaleza, que son la historia previa al yo; el espíritu está presente en lo objetivo antes de hacerse espíritu subjetivo, y en todo lo real hay siempre algo ideal. En la naturaleza existe una tendencia a organizarse bajo la guía de una finalidad, principio que Schelling toma de la *Crítica del juicio* de Kant.

La distinción entre productividad y producto equivale a la de *natura naturans* y *natura naturata*, y en ambas parejas de términos se da una distinción entre la expansión y la contracción (atracción): un único contraste originario se reproduce en todos los demás, y la fuerza expansiva, como productividad, es la más originaria. En Schelling el ser ha de entenderse como un gran proceso de ascensión hacia el espíritu, y se da una fuerte continuidad entre naturaleza y hombre. El conocimiento reconstruye la construcción originaria de la naturaleza por sí misma, y la naturaleza es una bola que se lleva a sí misma: es autónoma y se da sus leyes. Las partes de la naturaleza están en un nexo constante.

El «Sistema del idealismo trascendental»

Filosofía teórica

Con su *Sistema del idealismo trascendental* (1800) Schelling confirma la línea de pensamiento que se insinuaba en los escritos anteriores. Nos habla ahora de la forma en que a partir de la naturaleza se llega al yo

[12] *Cf.* J. Habermas, 1954, págs. 143-155.

y a partir del yo se llega al mundo objetivo. Su nuevo sistema quiere conjugar simultáneamente estos dos puntos de vista y conduce a la unidad de ambos en el absoluto, donde lo ideal y lo real se compenetran en total indiferencia. Este absoluto es el presupuesto necesario del sistema de la objetividad y del sistema de la subjetividad. La redacción del texto de Schelling sin duda presenta un alto grado de abstracción y se resiste a un resumen claro, aunque una observación sobre algo que experimentamos cada uno de nosotros nos puede facilitar el acceso a sus formulaciones.

¿Quién no ha tenido la experiencia de la libertad y la experiencia de la impotencia, del avasallamiento? Normalmente vivimos entregados a nuestras representaciones e impulsos, que realizamos en el mundo exterior. Si nos preguntan: ¿quién ha hecho esto?, respondemos: yo. Damos, pues, por sentado que dentro de nosotros hay un foco de actividad y nos encolerizamos si algo se nos resiste. Pero de pronto aceptamos una conversación en la que se habla del influjo del cuerpo en nuestro pensamiento o nuestra actividad interior, y entonces empezamos a pensar sobre la manera en que la naturaleza produce algo. Por tanto, en nuestra vida ordinaria alternamos entendiéndonos ora como espíritu, ora como realidad corporal. ¿Qué somos, en definitiva? Un constante pasar de la naturaleza o cuerpo a la vida interior del yo, y de éste a la naturaleza. En cada caso nos experimentamos distintamente, pero a la vez tenemos un sentimiento de identidad, de ser lo mismo, bien nos experimentemos como espíritu, bien como naturaleza. ¿No tenemos, por tanto, una experiencia de identidad con independencia del hecho de que nos experimentemos en forma de naturaleza o en forma de espíritu, de yo, de impulso interior? Una respuesta afirmativa parece coherente con el fenómeno patente para nosotros, a saber, la vivencia de que en nuestra propia identidad pasamos ora del yo al cuerpo, ora del cuerpo al yo.

Schelling comienza por el proceso que desde la naturaleza nos conduce al yo. Arranca del concepto de saber, en el que siempre hay algo objetivo que concuerda con algo subjetivo. Pero dentro de esta concordancia hay dos enfoques posibles.

El primer enfoque consiste en partir de lo objetivo, lo que nos conduce a la pregunta: ¿cómo añadir a lo objetivo un sujeto que concuerde con él? Parece en efecto que la naturaleza, lo objetivo, no implica ningún sujeto o yo. Sin embargo, Schelling pone de manifiesto que toda ciencia natural se esfuerza por llegar de la naturaleza al reino de lo inteligente, puesto que se esfuerza por llevar los fenóme-

nos a una teoría. La ciencia, dice, aspira a explicar su campo respectivo mediante una red de leyes universales. Por tanto, en una teoría completa de la naturaleza ésta se diluiría en una inteligencia. Concretamente en los fenómenos ópticos, la realidad se disuelve en una geometría cuyas líneas son trazadas por la luz, y en los fenómenos del magnetismo desaparece todo rastro de materia. Schelling concluye que la naturaleza muerta es una inteligencia inmadura. Por la razón conocemos que la naturaleza es originariamente idéntica a lo que conocemos en nosotros como inteligencia o consciencia, y el saber humano de la naturaleza concuerda con estructuras (leyes) que llevan el sello de la inteligencia.

El segundo enfoque consiste en partir de lo subjetivo, y entonces se plantea la pregunta: ¿cómo se añade un objeto que concuerde con lo subjetivo? Lo peculiar del enfoque trascendental se cifra precisamente en partir de lo subjetivo como lo primero y absoluto, y en hacer que a partir de ahí surja lo objetivo. Anticipando el método de la reducción en Edmund Husserl, Schelling afirma que la filosofía trascendental comienza con la duda de toda la realidad, y que la supuesta existencia de la realidad externa sólo tiene consistencia en la medida en que está implicada en la proposición «yo soy». Desde su punto de vista, el modo de consideración trascendental, que no es natural sino artificial, parte de que todo lo subjetivo tiene realidad originaria. Por tanto, el filósofo trascendental cifra el objeto directo del saber en lo subjetivo. Y así, el saber trascendental es un saber del saber. ¿Qué significa esta reduplicación? Que en la esfera trascendental no sólo se da el acto dirigido al objeto conocido, sino también otro acto dirigido al acto por el que nos dirigimos al objeto conocido. La filosofía trascendental, al proceder así, busca el principio por el que toda certeza está mediada.

Este principio es la autoconciencia, o sea, la conciencia del acto por el que sabemos es un saber dentro del saber. El saber de mí mismo es el principio de la filosofía trascendental como ciencia y, puesto que ésta constituye la ciencia de la ciencia, es a la vez el principio de toda ciencia. Lo mismo que Fichte, Schelling busca un principio de la filosofía donde la forma esté condicionada por el contenido, y a la inversa. La forma del saber trascendental y de todo saber es la proposición A = A, que tiene un carácter meramente formal y constituye la base de toda ciencia (de la lógica, de la matemática, etc.). A = A no existe fuera de nosotros; la fórmula está representada solamente en nosotros. Ahora bien, esto que es pensado

tiene que darse en un acto de pensar, supone algo material, a saber: el yo que piensa. La identidad A = A se da en el yo que piensa, y sólo puede expresar la identidad del yo contenida en el «yo pienso». Si en el acto de pensar decimos A = A, ¿qué puede ser aquí lo idéntico? Sin salir del yo que piensa, afirmamos una identidad, y esa identidad afirmada sólo puede referirse al siguiente contenido: «el yo que piensa es idéntico a sí mismo como pensado». Lo cual equivale a decir que hay un saber cuyo contenido es él mismo. Y este saber, la autoconciencia, constituye el fundamento de todo saber, es el punto de partida de la filosofía trascendental.

Tenemos aquí el principio donde el contenido está condicionado por la forma y la forma está condicionada por el contenido, el principio que da origen tanto al saber como al ser del que sabe. La autoconciencia es el punto donde sujeto y objeto son inmediatamente uno. A = A supone un pensar que inmediatamente se hace objeto de sí mismo, y esto es la autoconciencia. En ella se percibe a la vez el acto y la reflexión sobre él.

Hay que distinguir entre la conciencia empírica y la autoconciencia. La conciencia acompaña a las representaciones concretas de los objetos, es lo que mantiene la identidad en el cambio de sus representaciones, y a este respecto tengo conciencia de mí como el que representa, mientras que el acto de la autoconciencia no me da la conciencia de ésta o de la otra representación. Pero si reflexiono sobre el sujeto que se mantiene idéntico en las representaciones, entonces desaparece toda representación concreta y me quedo solamente con el «yo pienso», y esa conciencia de la actividad de pensar se llama conciencia pura o autoconciencia. Ha de quedar claro que el acto por el que conozco representaciones determinadas es distinto de aquel por el que reflexiono sobre el yo que piensa; esta última reflexión es una intuición de sí mismo, una intuición intelectual, pero no implica en sí misma la intuición de los contenidos sensibles. La autoconciencia es un ser que tiene conciencia de sí mismo, pero por sí sola no contiene las representaciones de los objetos concretos. Ahora bien, ella acompaña a los actos por los que me represento objetos, de tal manera que en la representación de algo tenemos dos actos: aquel por el que veo algo, y aquel otro por el que tengo conciencia de que yo soy el vidente de algo. En la autoconciencia se percibe simultáneamente el acto y la reflexión sobre él.

Schelling dice que esta reflexión es una acción absolutamente libre, en el sentido de que se nos puede orientar hacia ella pero no se

nos puede imponer, a diferencia de los postulados de la geometría, donde se nos puede mostrar algo que hemos de pensar necesariamente tal como se nos muestra; por ejemplo, las líneas paralelas dibujadas sobre el papel. A diferencia de esto, el «yo pienso» piensa su pensar si quiere, y fuera del acto de la autoconciencia, el yo no es nada; por tanto, la autoconciencia es una posición libre del yo. El yo no es antes de aquel acto por el que el pensar se hace objeto de sí mismo, o sea, antes de la autoconciencia, y el «yo pienso» que surge en ésta es el que acompaña a todas las representaciones y mantiene la unidad de la conciencia entre ellas.

Schelling distingue claramente el doble plano de pensar algo determinado y pensar sobre sí mismo como un «yo pienso» en el primer caso y «yo soy» en el segundo. En el «yo pienso» se expresa una determinada afección del yo; por ejemplo, yo veo (pienso) que la suma de dos ángulos de un triángulo es igual a dos rectos. En cambio, la proposición «yo soy» no tiene ningún predicado determinado. Pero precisamente por eso implica la posibilidad de una infinidad de predicados. El yo no es ninguna cosa; su único predicado es el no ser una cosa. El yo no es algo determinado, pero él pone determinaciones. Y el acto de pensarlo como ponente nos sitúa en el reino originario de la subjetividad radical, en la actividad donde pensar y ser son la misma cosa, en el acto que constituye el fundamento originario de todo saber, precisamente porque en el saber implica su propio objeto, su propio ser. Precisamente el yo, por no ser nada fuera del pensar, por constituir un acto libre, por no ser un objeto, es lo incondicionado, o sea, lo que carece de toda condición previa. En alemán, Schelling expresa esta idea mediante la etimología de *bedingen*, que él interpreta como un «hacerse cosa». Lo que no llega a hacerse cosa es el yo en cuanto tal, que es incondicionado (*unbedingt*: «nunca hecho cosa»). El yo es puro acto, puro hacer, pero si, en cuanto tal, ha de convertirse en objeto del saber, tiene que hacerlo por un camino diferente de la vía que sigue el saber común. Este camino es el de la intuición intelectual, entendiendo aquí por intuición lo que produce inmediatamente su objeto. El acto por el que la actividad pura del yo se intuye no es fruto de razonamientos o conceptos, sino que es una actividad absolutamente libre, es un saber que consiste simultáneamente en la producción de su objeto. El yo surge mediante el saber del yo acerca de sí mismo; el yo se produce a sí mismo como objeto. La intuición intelectual, tal como la hemos descrito, es el órgano de todo pensar trascendental, que por la libertad quiere convertir en objeto lo que de

ninguna manera es objeto. El yo es un producir que deviene objeto de sí mismo, y el saber empírico presupone que su objeto está dado, mientras que el saber trascendental en su primer principio tiene que producirse su objeto; sólo sabemos qué es el yo gracias a la acción por la que se produce.

El sistema trascendental es radicalmente opuesto al que arranca de lo objetivo. En un sistema que hace del ser lo primero, la libertad es una ilusión. El enfoque trascendental parte de lo subjetivo sin más, del yo en cuanto se pone libremente; si no se tratara de una posición libre, no habría una subjetividad incondicional, se daría un condicionamiento por algo previo. El sistema trascendental explica el mundo desde el primer principio de la subjetividad, y todo lo que el mundo es ha de explicarse desde la acción ponente del yo. La proposición A = A es una traducción formal de la identidad de ponente y puesto, de sujeto y objeto, de yo = yo, y puesto que se trata de una genuina producción, la proposición yo = yo no es simplemente analítica, como en el caso de A = A, sino que es sintética: el segundo término del yo contiene algo que no se da en el primero.

El problema es ahora cómo colocamos la realidad del mundo, con todas sus determinaciones y su historia, a partir de este yo que se produce a sí mismo. Para responder a esta cuestión, Schelling introduce la idea del yo como una actividad ciega y la de la relación en nosotros entre una actividad ilimitada y otra limitada. ¿En qué manera determinamos el yo como una actividad ciega? De hecho tenemos el sentimiento de una coacción, de algo que se resiste a nuestra libertad, y esa coacción tiene que deducirse de la propia naturaleza del yo, pues estamos en el punto de vista trascendental. Tiene que haber una actividad originariamente libre en unidad con la forzada. Sabemos de nuestra actividad limitada porque sabemos también que existe en nosotros una actividad ilimitada, lo que se deduce del hecho de que el yo se convierte en objeto de sí mismo por el acto de la autoconciencia. Puesto que el yo originariamente no es objeto, tiene que ser lo opuesto a lo objetivo, que está en reposo, es fijo y es incapaz de acción, de modo que es solamente objeto para el actuar. A esto se opone la actividad pura o infinita, que es el fundamento y el conjunto de toda la realidad. Ahora bien, la actividad pura, si ha de trocarse en autoconciencia, no puede menos de convertirse en objeto para sí misma, o sea, ha de hacerse finita y limitada.

¿Cómo sucede esto? El yo, en cuanto originario producir puro, avanza hacia el infinito, y de esa manera nunca llega a ser producto

(a producirse). Por tanto, para llegar a ser producido tiene que producirse un producir limitado. Y para esto tiene que oponerse algo. Toda determinación es una negación (supresión) de la realidad absoluta. En el concepto de poner se piensa necesariamente un oponer, y en el concepto de autoponerse se piensa a la vez la posición de algo que está opuesto al yo: de ahí que la acción de autoponerse sea idéntica y sintética a la vez. El yo se hace finito por el acto de la autoconciencia; el yo es limitado porque se intuye, porque se convierte en objeto. Tiene que ser limitado sin dejar de ser ilimitado, y esto sólo es posible porque el yo produce la limitación misma, suprimiéndose como actividad absoluta; así experimenta una coacción que es producida por él mismo.

Pero ¿cómo puede entenderse que el yo sea a la vez infinito y finito? Para que el yo sea un devenir ha de limitarse, y para que sea infinito han de suprimirse los límites. La contradicción entre límite suprimido y no suprimido se supera mediante una ampliación infinita del límite. Éste es proyectado en el infinito, y así el yo se entiende como esfuerzo infinito. La actividad infinita y la limitación originan una actividad ideal y otra real. Si reflexionamos solamente sobre la actividad ideal surge el idealismo, es decir, la afirmación de que el límite está puesto solamente por el yo. En cambio, si reflexionamos solamente sobre la actividad real surge el realismo, o sea, la afirmación de que el límite es independiente del yo. Ambas actividades proceden del mismo yo. En cuanto el yo tiende a producir lo infinito, la dirección va hacia fuera, es centrífuga, pero no puede distinguirse como tal sin una actividad que se repliega hacia el interior del yo. La actividad hacia fuera es lo objetivo en el yo, y la que regresa al yo es el esfuerzo por intuir la infinitud.

De todos modos, cuando Schelling rebasa el terreno de la autoconciencia, donde el que piensa y lo pensado se hunden en una estrechísima relación sin conflictos, y entra en la objetividad que se despliega como un mundo real, se da cuenta de que ha entrado en un mundo proceloso que desborda la simple intuición intelectual. Llega incluso a la afirmación de que lo originario es el conflicto de direcciones opuestas, y que la identidad es lo resultante de ello. Originariamente, dice, somos conscientes de la identidad, pero al investigar las condiciones de la autoconciencia se ha puesto de manifiesto que ella es sintética o mediada. ¿Quién hace de mediador? El sujeto y el objeto mismos, cada uno de los cuales se afirma en oposición al otro, pero sin llegar nunca a su anulación, pues cada uno de ellos sólo es en

oposición al otro. Sin oposición no habría en el yo ninguna posición y ningún producto. Por tanto, sigue manteniéndose el modelo de la autoconciencia, pero la perspectiva se ha desplazado, pues ya no se trata solamente de la identidad entre el sujeto y el objeto en el acto de pensar, sino además de la necesidad de reunir una infinidad de acciones en una acción absoluta, es decir, incondicionada.

Ahora, ante la perspectiva de la realidad del mundo que ha de deducirse desde la autoconciencia, Schelling tiene que recurrir a un acto primigenio y absolutamente libre como causa de todo ser limitado. Confiesa que no percibimos esto en la autoconciencia, pues pregunta: ¿mediante qué se asegura el filósofo de aquel acto originario, cómo sabe algo sobre él? Y responde: no lo sabe de manera inmediata, sino por deducciones. Infiere que el acto de la autoconciencia, el acto por el que comienza la filosofía, tal como lo hemos descrito anteriormente, no puede ser idéntico al acto limitante y temporal de la autoconciencia, sino que ha de estar fuera del tiempo, de manera que el yo como yo ha de ser absolutamente eterno. Pero entonces surge la pregunta: ¿cómo sabe el filósofo que este acto que cae en medio de la serie temporal coincide con aquel que cae fuera de todo tiempo y que constituye el tiempo mismo? Schelling no da una contestación diáfana. Con todo, su línea argumentativa se basa en que sólo esa suposición puede dar consistencia a la autoconciencia y a la fundamentación de la filosofía en ella. Esta cuestión acaba de perfilarse con la filosofía práctica y la filosofía del arte.

Filosofía práctica y estética

Por poco que hayamos comprendido el sistema trascendental en el plano teórico, entenderemos que el enfoque moral se centra también en el desarrollo del yo, en la idea de la autodeterminación. El comienzo de la conciencia nos sitúa en el principio de la acción, sin nada previo que la condicione. La acción se explica desde una autodeterminación inmediata que se llama querer y que es el querer originario. Mediante el querer el yo se convierte en objeto.

El principio por el que la filosofía teórica y la práctica se conectan entre sí es la autonomía, y en relación con ella el imperativo categórico se formula en los siguientes términos: yo no debo querer más que el autodeterminar mismo.

El querer sólo puede ser objetivo mediante la orientación a un objeto exterior. ¿De dónde procede esta orientación? El querer crea una oposición por cuanto, de un lado, soy consciente de la libertad y,

de otro lado, tengo que referirme a la finitud por la necesidad de representar. Así surge una actividad que oscila entre la infinitud y la finitud, y esta actividad se debe a la imaginación, que produce las ideas como figuras típicas de oscilación entre la finitud y la infinitud. También se inserta aquí el instinto, como un estado del yo que oscila entre el ideal y el objeto. La orientación hacia un objeto externo se manifiesta mediante un instinto, que surge de la contradicción entre el yo que idealiza y el yo que intuye, y está encaminado a la reconstrucción de la identidad del yo.

En este contexto se despliega también el dinamismo del tiempo. La infinitud no puede convertirse en objeto sin someterse a una limitación, y en consecuencia la idea sólo puede realizarse en un proceso infinito. La libertad se limita en cada momento y a la vez vuelve a hacerse infinita. Mediante el tiempo se crea el continuo del actuar: el tiempo transcurre como una sucesión de representaciones en que lo posterior es determinado por lo anterior, y en el tiempo se produce la determinación de la sustancia como una recuperación de la identidad después de cada transición entre A y no A, y surgen las demás categorías de la relación.

La cuestión de cómo se puede pasar desde la libertad a un mundo objetivo equivale a la relación entre el yo que ejerce la actividad libre y el yo intuyente. El yo que actúa debe determinar al que intuye: sólo sé que soy el que ahora actúa desde su identidad con el que intuye la acción. Realizamos una oposición entre el yo que actúa libremente y el que intuye objetivamente, pero tal oposición únicamente pertenece al fenómeno del yo, no al yo en sí. A partir de ahí, ¿cómo ha de entenderse el tránsito de lo subjetivo a lo objetivo en el actuar? Dado que la naturaleza no existe independientemente de nosotros, la respuesta es que mediante el actuar mismo hacemos que el mundo llegue a ser objetivo para nosotros: el intuir llega a hacerse objetivo mediante el actuar. Si mediante una actuación se produce algún cambio en el mundo externo, este cambio es una intuición cabal. Fenoménicamente actuamos sobre el mundo sensible pensado como independiente, pero en verdad el intuir es un producir de acuerdo con su concepto, es un actuar libre.

La distinción entre yo en sí y su fenómeno se da también en la libertad de la voluntad. En nuestro yo empírico percibimos la libertad como elección entre opuestos, como arbitrio, pero el arbitrio es fenómeno de la voluntad, no el querer originario mismo. En el acto absoluto de la voluntad el yo sólo tiene como objeto el autodeterminar en

cuanto tal; lo que para la voluntad fenoménica es un mandato, para la voluntad absoluta es una ley que surge desde la necesidad de la naturaleza. Sin embargo, para manifestarse en su aspecto objetivo, lo absoluto depende de algo extraño, aunque esta dependencia sólo pertenece al fenómeno, no a lo absoluto en sí. Y eso extraño de lo que depende la voluntad absoluta es el instinto natural, y en contraposición con él, la ley de la voluntad pura se transforma en un imperativo.

Sobre la libertad de la voluntad Schelling defiende una posición que reaparecerá en Schopenhauer. Según Schelling, la voluntad absoluta se manifiesta como tal a través del arbitrio. El arbitrio no tiene realidad en sí, pero, a través de él, el yo en el actuar libre se intuye a sí mismo como voluntad absoluta. El fenómeno del arbitrio puede pensarse como una voluntad absoluta que se manifiesta bajo los límites de la finitud. Si reflexionamos sobre la actividad objetiva como tal, el yo está sometido a la necesidad natural; si reflexionamos sobre la actividad subjetiva, en el yo se da solamente un querer absoluto, cuyo objeto es el autodeterminar en sí.

Schelling se niega a incluir el derecho en el reino de la moral. El derecho nada tiene que ver con la autodeterminación de los hombres, sino que más bien es una especie de mecanismo natural destinado a impedir que en la interacción de todos se anule la libertad del individuo; un mecanismo orientado a que el individuo se coaccione a sí mismo, a que el instinto egoísta actúe contra sí mismo cuando sobrepasa sus límites. El orden del derecho no es moral, sino un mero orden natural, donde la libertad es tan impotente como lo es ante la naturaleza sensible. Los intentos de transformar el derecho en un orden moral conducen, según Schelling, al despotismo más abominable, pues la constitución jurídica es la condición de la libertad, no la libertad misma. También la historia tiene un factor natural y otro factor libre, y no existe ni con absoluta legalidad ni con absoluta libertad; sólo existe donde se ha realizado un ideal bajo infinitas desviaciones. De acuerdo con la mitología, la historia comienza cuando el hombre pasa del dominio del instinto a la esfera de la libertad: final de la edad de oro, pecado original.

Hemos visto ya que en la intuición intelectual se da el nexo más estrecho posible entre la subjetividad y la objetividad, y finalmente Schelling introduce un plano superior necesario para explicar la síntesis de lo subjetivo y de lo objetivo. En el contexto de la acción histórica, postula una armonía preestablecida de lo objetivo y de lo libre mediante algo superior que esté sobre ambos y que, sin ser lo uno ni

lo otro, sea la fuente de los dos. Esto superior es el fundamento de la identidad entre lo subjetivo y lo objetivo, lo consciente y lo inconsciente; no es sujeto ni objeto, ni ambas cosas a la vez: es identidad absoluta. Ésta nunca puede llegar a la conciencia, pues toda conciencia implica duplicidad, y dicha identidad —que Schelling califica de sol eterno en el reino del espíritu—, aunque permanezca eternamente desconocida, imprime su identidad en todas las acciones libres y es la misma para todas las inteligencias. Es el eterno mediador entre lo subjetivo que se autodetermina en nosotros y lo objetivo o lo intuyente; no hay predicado alguno para esto absolutamente idéntico, que se separa en el primer acto de la conciencia.

De acuerdo con el contenido del libro tercero («Fe») de *El destino del hombre* de Fichte, lo absolutamente idéntico se presupone siempre en el actuar, o sea, en el creer; es el fundamento de la armonía entre lo objetivo y lo subjetivo en el actuar libre, tanto del individuo como de la especie. ¿En qué sentido la acción libre supone una identidad entre lo subjetivo y lo objetivo? En general cada acción supone el objeto sobre el que versa, y así el hambre supone el alimento, y si salto a la otra orilla del arroyo supongo la existencia de esa otra orilla en la que podré posar los pies. De igual manera, las acciones que arrancan de lo ideal y quieren hacerlo real suponen la consistencia de esa realidad a la que quieren traducirse, suponen la síntesis entre lo ideal y lo real.

Si sólo reflexionamos sobre lo inconsciente u objetivo, la historia entera se presenta como absolutamente predeterminada y ciega; así surge el concepto de destino, el sistema del fatalismo. Si reflexionamos sobre el arbitrio subjetivo, llegamos a la negación de toda ley y de toda necesidad en la acción. En tercer lugar, si la reflexión se eleva a la identidad absoluta, al fundamento común de la armonía entre la libertad y la inteligencia, surge el sistema de la providencia (de la religión). Lo absoluto actúa a través de cada inteligencia particular, y actúa simultáneamente como necesario y como libre, pero en cuanto la inteligencia sale del estado absoluto y se hace consciente de sí, entonces en la acción se separan lo libre y lo necesario.

Para Schelling, la historia en conjunto es la progresiva revelación de lo absoluto. Dios no *es* nunca en el mundo objetivo, sino que más bien él se revela progresivamente. Mediante la historia el hombre desarrolla una demostración continua de la existencia de Dios, y esta demostración sólo puede acabarse cuando la historia esté completa. Pero como el fenómeno de la libertad es infinito, la revelación en la historia nunca termina totalmente.

Schelling relaciona con lo dicho el problema de la teleología o finalidad. Según él, si la libertad sólo puede comprenderse mediante una actividad idéntica que se ha dividido en consciente e inconsciente, en consecuencia la naturaleza, como lo producido sin libertad, tiene que manifestarse como si se hubiera producido con consciencia, o sea, como un producto teleológico, como un producto que tiene un fin. Lo sorprendente de la naturaleza está en que ella, a pesar de ser un producto de fuerzas naturales ciegas, es completamente teleológica.

Los pensamientos expuestos concuerdan con la deducción del arte en el sistema trascendental de Schelling. Según él, el arte da cumplimiento al sistema de la libertad, de lo subjetivo, que arranca de lo ideal y ha de terminar en lo real, bien sea bajo el aspecto de la teoría —de la representación del mundo objetivo—, bien bajo el aspecto de la práctica —de la moral—. Precisamente en el arte se pone de manifiesto con toda claridad que el artista (el yo) comienza con conciencia y termina en lo inconsciente u objetivo. Las producciones estéticas descansan en una oposición de actividades: la consciente y la inconsciente, y estas dos actividades deben presentarse reunidas en el producto. En ese producto, por la unión de actividades, se presenta un infinito, y el infinito allí exhibido es la belleza, y donde hay belleza no cabe la contradicción en el objeto. El ser orgánico muestra unidas las actividades antes de separarse éstas, y la belleza las muestra unidas después de la separación.

En el resumen final que ofrece en los corolarios de *Sistema del idealismo trascendental*, Schelling resalta ante todo que la filosofía entera tiene que partir de un principio que, en cuanto identidad absoluta, es absolutamente no objetivo. Ese principio ni puede comprenderse ni mostrarse mediante conceptos, y en todo caso habría de representarse en una intuición inmediata; pero como su objeto sería algo no objetivo, parece contradictorio reivindicar una intuición intelectual, aunque se da una actividad de la intuición intelectual referida a la identidad absoluta. El arte mismo es el lugar donde aparece una objetividad de la intuición intelectual, pues el arte es un reflejo de lo absolutamente idéntico. Lo que para el filósofo se divide en el primer acto de la conciencia se refleja en el arte, que abre el santuario donde arde, en eterna y originaria reunión, lo que en la naturaleza y en la historia está separado.

A tenor de lo expuesto, el arte ofrece el mejor fundamento para la filosofía, y de hecho no hay duda de que Schelling quiere asignar al

arte el puesto supremo en el sistema filosófico. El punto de partida y el fundamento originario de *Sistema del idealismo trascendental* era la intuición intelectual, lo sabido que se sabe, la identidad de lo subjetivo y lo objetivo. La obra de arte nos ofrece eso mismo, pero nos lo ofrece separando primero lo subjetivo y haciéndolo luego objetivo. Así, el sistema acaba con lo que había comenzado: la identidad entre lo subjetivo y lo objetivo. Pero al principio lo objetivo apenas aparece como tal, mientras que al final lo objetivo se manifiesta de lleno junto a lo subjetivo. Por eso, en la «Nota general al sistema completo» Schelling dice:

> [...] retira del arte la objetividad y entonces deja de ser lo que es y se convierte en filosofía. Dale a la filosofía la objetividad, y entonces deja de ser filosofía para convertirse en arte. La filosofía alcanza ciertamente lo supremo, pero eleva a este punto sólo un fragmento del hombre [...]. El arte eleva al *hombre entero* tal y como es al conocimiento de lo supremo.[13]

¿Qué debilidades se observan en el sistema expuesto? En su columna central parece como si el zócalo se agrietara, y en la intuición intelectual sigue habiendo una dificultad en la manera de llegar a lo objetivo. Y en el arte, donde sí está lo objetivo, aparece con menor claridad el acto en el que se alcanza la identidad. En ambos casos, la identidad absoluta es postulada y hecha plausible, pero no podemos indicar ningún acto humano que le dé alcance.

Filosofía de la identidad

El lector que haya seguido atentamente el denso mundo de conceptos que aparecen en el sistema del idealismo trascendental quizá crea que Schelling da un salto mortal al postular una fuente indivisa de unidad entre lo subjetivo y lo objetivo. ¿No es eso totalmente ajeno a nuestra experiencia? Quizá no del todo. Nosotros somos testigos de un tránsito vivo entre una orilla y la otra, y tan pronto nos ensimismamos en nuestra vida interior como nos ponemos a dormir y somos un cuerpo entre cuerpos. En el conocimiento y el trabajo el mundo entero entra en nosotros, y de nosotros sale una acción transformadora. Hay un constante viaje de ida y vuelta entre lo ideal y lo real, y la doble inter-

[13] *Sistema del idealismo trascendental*, pág. 141.

pretación del hombre —la espiritualista y la materialista— es un indicio de que él se muestra efectivamente de doble manera. El simple hecho de exteriorizarse e interiorizarse habla de esa duplicidad, y el que cree en Dios considera como la cosa más natural estar envuelto en la idealidad absoluta.

Si, como siempre se ha pensado, el conocimiento es una síntesis entre lo subjetivo y lo objetivo, no puede pasarnos inadvertida la dificultad que habría en unir dos realidades simplemente separadas. Desde Kant nos persigue la dificultad de que no hay manera de unir, de sintetizar, lo intelectual y lo sensible si de antemano no están unidos los dos. Es cierto que si afirmamos la unidad original de ambos debemos preguntarnos: ¿por qué se separa lo unido? En todo caso es más fácil descender que ascender, bajar desde la unidad a la pluralidad que engendrar lo uno desde lo múltiple. Schelling ha conquistado la persuasión firme y fundada de que hay un lugar originario donde lo subjetivo y lo objetivo permanecen fundidos. En consecuencia quiere penetrar en ese lugar y pensar desde allí.

Exposición del sistema

Entre 1801 y 1806 Schelling puso un nuevo jalón en el camino de su pensamiento. El nuevo lema fue el de la «filosofía de la identidad». Una carta fechada el 30 de julio de 1805 y dirigida a Karl August Eschenmayer indica que tuvo la nueva inspiración o intuición en 1801, y en ese año apareció *Exposición de mi sistema de la filosofía*. En 1802 se publicó *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas. Un diálogo* y *Lecciones sobre el método del estudio académico*. Seguidamente Schelling compuso *Filosofía del arte* (1802-1805); *Nuevas exposiciones del sistema de la filosofía* (1803); *Filosofía y religión* (1805), y *Anuarios de la medicina como ciencia* (1805).

En la filosofía de la identidad Schelling se apoya fuertemente en Spinoza, que en su *Ética* considera las cosas *sub specie quadam aeternitatis*. También Schelling quiere captar la esencia de las cosas viéndolas en conexión con lo absoluto y se propone pensar absolutamente, es decir, poner lo absoluto en la base de su pensamiento. Esta expresión abstracta, «lo absoluto», sustituye ahora la fórmula «yo absoluto». También cambia la terminología en el uso de la palabra «sujeto», que en lugar de significar algo subjetivo e individual, asume la acepción de una subjetividad de tipo espiritual, por contraposición al «objeto», es decir, al ser material del mundo exterior. Por otra parte, el concepto central de «identidad absoluta» lleva inhe-

tente la reflexividad y la subjetividad, como denominador común de la subjetividad y de la objetividad tal como se usaban anteriormente. A este respecto Schelling usa la nueva acuñación terminológica «razón absoluta», con independencia de la acepción posterior de la expresión en Hegel. Schelling supone que el pensar de la razón se da en todos, y para entender la razón hay que abstraerse del que piensa: de esa manera la razón deja de ser subjetiva y es ella misma la que realiza el pensamiento. Pero tampoco puede concebirse como algo subjetivo, pues la razón se convierte en el verdadero «en sí» y en el punto de indiferencia entre lo subjetivo y lo objetivo. El conocimiento de la razón es un conocimiento de las cosas tal como están en sí mismas, es decir, tal como están en la razón.

Según Schelling, la filosofía ha de renunciar a pensar las cosas temporalmente, en su sucesión y separación, para ver en ellas aquello por lo que expresan la razón absoluta. El presupuesto metódico de la filosofía es la elevación de la razón humana a la «razón absoluta», abstrayendo todo condicionamiento subjetivo, y esta razón absoluta es a la vez el órgano de la filosofía y su único objeto; por esto la razón es reflexiva, pues nada fuera de ella puede ser objeto de su conocimiento. Eso forma parte de su carácter absoluto, y Schelling acuña la fórmula «identidad de la identidad», expresión que implica la unión indisoluble de ser y pensar, pues en efecto, la filosofía es un autoconocimiento del absoluto, conocimiento que es precisamente la forma de su ser.[14]

En el sistema de la identidad, el absoluto, lejos de ser el fin que el pensamiento ha de conquistar en un proceso histórico —de acuerdo con la tendencia de Fichte—, se convierte en su punto de partida. El absoluto es ahora como un presente cumplido, de modo que la perspectiva del devenir de la naturaleza y de la historia queda atrás. Lo que se daba en el arte pasa a ser un presupuesto general, y con ello Schelling exige una reorientación de toda la filosofía, pues ésta ha de partir del absoluto como identidad sin separación.

¿Cómo se llega a esa identidad? Hegel ironiza diciendo que tal identidad (A = A) es la noche en la que se suele decir que todas las vacas son negras. Un ejemplo para esclarecer lo que Schelling pretende es el de la causalidad, que, según él, nos conduce de una cosa a otra a través de anillos de conexión, pero nunca nos da la cosa tal como es en sí misma. Schopenhauer dirá que las determinaciones fenoméni-

[14] *Cf.* H. Zeltner, «Das Identitätssystem», en H. M. Baumgartner, 1975, págs. 75-94, particularmente pág. 80.

cas —o sea, el espacio, el tiempo y las categorías— sólo nos dan las relaciones entre las cosas, pero nunca lo que éstas son en sí mismas. Según la filosofía de la identidad, para elevarnos a la razón absoluta hemos de abstraernos de las categorías como determinaciones de la finitud. Pero además de la abstracción de las determinaciones propias de la finitud, se requiere una intuición que muestra lo esencial, una intuición intelectual, concepto que, más allá de lo ya dicho, ha pasado a ser ahora el elemento más decisivo del conocimiento filosófico.

Este nuevo tipo de pensamiento, basado en la intuición intelectual, implica una entrada en la identidad absoluta, acompañada de un desgajarse de la propia personalidad. El pensamiento deja de ser mi pensamiento y pasa a pertenecer a la identidad absoluta misma, y desde ella se produce el filosofar. El pensamiento y el ser no pueden separarse, aunque admiten una distinción: el ser es reflexivo en sí mismo, mientras que el conocimiento de la identidad absoluta es autorreflexivo, es conocimiento de ella misma, lo que no significa que los ámbitos de las determinaciones finitas —por ejemplo, naturaleza y arte— queden despojados de toda significación: esas determinaciones son distintas del infinito, pero no están separadas de él.

En la relación entre finito e infinito, Schelling pone en juego el concepto de la indiferencia y de la «diferencia cuantitativa». Según él, en la identidad absoluta hay una indiferencia cuantitativa entre subjetividad y objetividad; allí es tan infinita la una como la otra, no se produce ninguna diferencia, y por eso su forma es A = A. Ahora bien, lo absoluto sólo «existe» por el hecho de que se pone una diferencia entre ambas formas; es lo que sucede en las cosas particulares, que son puestas con una diferencia cuantitativa y se perciben en cuanto particulares. Schelling esclarece la diferencia cuantitativa mediante la idea del triángulo, que en cuanto tal no es recto, ni agudo, ni obtuso: cada una de esas especies es una diferencia cuantitativa de la idea de triángulo. Sin embargo, junto con lo particular se coloca el todo, con indiferencia en cuanto todo y con diferencia cuantitativa bajo la modalidad de lo particular, y así tenemos a la vez una identidad de lo finito y de lo infinito. En consecuencia, el conocimiento de lo finito tiene que producirse dentro del nexo de la totalidad, dentro de la conexión con otras cosas y con la identidad absoluta; no hay ningún ser singular en sí: el único en sí es la identidad absoluta. Sólo por la reflexión que separa vemos algo fuera de la totalidad, y la diferencia cuantitativa no es puesta en sí, sino sólo en la aparición. La manifestación total del absoluto es el universo, que es el organismo

más perfecto y a la vez la más perfecta obra de arte. Si la identidad absoluta se expresa como A = A, al sistema de la subjetividad le corresponde la fórmula: A (predominante) = B, y la filosofía de la naturaleza está representada por A = B (predominante), con lo que la suma de las tres ecuaciones expresaría la fórmula total del universo. Schelling tiende a un universo en equilibrio, estable, que es poco propicio a teorías como la de la expansión.

Lo absoluto indiferenciado se bifurca en la doble manifestación de lo real y lo ideal, de la naturaleza y del espíritu. Naturaleza y espíritu están íntimamente unidos, y en su compenetración constituyen todos los fenómenos del mundo real: la naturaleza es el espíritu visible, y el espíritu es la naturaleza invisible. En la serie real, que se despliega hasta el nivel de los organismos, prevalece el factor objetivo, y esta serie se desarrolla por la moralidad y por la ciencia hasta llegar a la obra de arte.

La multiplicidad de las formas finitas se articula en la filosofía de la identidad según un orden escalonado, y para los diversos niveles Schelling usa el concepto de «potencia», que ya había aparecido antes en la filosofía de la naturaleza. En la filosofía de la identidad aparecen como potencias lo real y lo ideal, con sus formas de realizarse en la verdad, la bondad y la belleza. Schelling recurre al concepto de potencia para designar formas de identidad absoluta. En las potencias se encarna siempre la identidad absoluta, si bien con variaciones de predominio cuantitativo de la subjetividad o de la objetividad, y estas potencias articulan el orden del universo; la identidad absoluta, con su encarnación en las potencias, es el universo mismo. El mundo así articulado y escalonado está unido por fuerzas que actúan fundamentalmente en forma de oposición y de complementariedad. En los términos de la fórmula A = B, A representa la fuerza de atracción y B la de repulsión. Todas las fuerzas actúan juntas, pero pueden prevalecer las unas sobre las otras, y esas diferencias determinan la aparición de las diversas formas de materia y vida; por ejemplo, la luz, el movimiento, los organismos.

Es obvio que lo ideal se despliega en las ideas, y también éstas son formas de la identidad absoluta: las ideas son como el corazón de las cosas, constituyen su esencia. La verdad y la belleza actúan con especial fuerza en la historia, y han encontrado siempre su realización en el arte, y en ellas se da un máximo de subjetividad con un mínimo de objetividad. En el arte la idea actúa bajo las diversas modalidades de símbolos y mitologías.

Bruno

En *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas. Un diálogo* (1802) encontramos una nueva exposición de la filosofía de la identidad. En esta obra Schelling quiere contraponer al mecanicismo moderno la antigua concepción del mundo transmitida en la filosofía perenne, y se inspira en Giordano Bruno, aunque no diga explícitamente en qué textos se apoya. Seguramente se basó en el texto *Sobre la doctrina de Spinoza* (1785), de Jacobi, donde aparecen traducidos algunos fragmentos de *De causa, el principio y el uno*. El diálogo se establece entre cuatro personajes —Anselmo, Alejandro, Luciano y Bruno— que representan los cuatro puntos cardinales, es decir, cuatro corrientes filosóficas: idealismo, realismo, materialismo e intelectualismo. Luciano, que representa el polo norte y el idealismo, defiende las posiciones de Fichte. Schelling está representado por Bruno, a quien corresponde el polo sur; Bruno, pues, defiende la doctrina de Schelling. El escrito aspira a una mejor formulación de la filosofía de la identidad, cuyas tesis fundamentales reproduce.

Según Schelling, el absoluto no puede definirse ni como real ni como ideal. En él el pensamiento va indisolublemente unido al ser, y éste se halla inseparablemente unido al pensamiento; el absoluto es la indiferencia, el punto en el que todas las diferencias y las distinciones desaparecen, y esto significa que por medio del pensamiento conceptual sólo se puede aprehender la aparición del absoluto, el cual aparece únicamente en su ser «exterior», pero no en su ser en sí. Schelling designa el sistema de la identidad como un idealismo realista *(Realidealismus)*.

En un acto único y eterno de conocimiento, el absoluto comprende lo infinito y lo finito. En él lo infinito y lo finito está unidos, pero hay una distinción ideal entre ellos, de modo que cada uno de los polos puede obtener una vida propia. El absoluto se manifiesta en dos series de potencias: la serie real, que se ocupa de la filosofía de la naturaleza, y la serie ideal, estudiada en el idealismo trascendental. El conjunto de ambas constituye el universo, que es el absoluto. Lo que en lo eterno es posible y realidad efectiva en una unidad inseparable, se separa en el yo como realidad objetiva y como posibilidad, pero manteniendo a la vez la referencia recíproca como unidad de lo subjetivo y lo objetivo. Lo finito, al pasar a su existencia propia, se articula en los diversos grados del mundo corpóreo: la materia, la vida y el ser racional.

La conciencia del yo deriva de lo eterno, que a través de ella llega a sí mismo. En la conciencia se da la unidad de lo real y de lo ideal, de lo infinito y de lo finito. También el conocimiento es un reflejo de la unidad eterna, y así el saber consiste en la unidad del conocimiento objetivo con su concepto infinito. Todo lo real es una participación del ser absoluto, pero en ninguna imagen se reproduce la indiferencia total de pensamiento y ser. No obstante, conocemos lo eterno en cuanto vemos el ser y el pensamiento unidos en las cosas, y el órgano de ese conocimiento es la razón. Lo absoluto se refleja tanto en un cuerpo infinito como en el alma infinita del mundo, en el saber infinito del pensamiento. En la última parte del diálogo Anselmo y Alejandro van a la búsqueda de la esencia de la filosofía, y Bruno recibe la tarea de entenderla como una síntesis de las cuatro formas de pensar. Bajo la imagen del «metal» expresa el autor del diálogo la unidad entre sujeto y objeto: el «metal originario de la verdad» es lo que se aspira a conocer desde las cuatro posiciones o puntos cardinales.

El sistema de la identidad de Schelling se expone a una interpretación panteísta, pues ¿acaso en él no ha de entenderse el universo como una actualización del absoluto? Esto no supone ninguna dificultad para la filosofía, pero en el ambiente de Schelling había poderes —los del mundo cristiano— que proclamaban una historia autónoma de la libertad y no podían aceptar un asomo de panteísmo, y Schelling mismo estaba en vías de acercarse a esos poderes.

La filosofía del arte

La filosofía del arte en Schelling procede fundamentalmente de las conferencias impartidas en Jena (1802-1803) y en Würzburg (1804-1805), que no se publicaron hasta 1859. Pertenece de lleno al conjunto de pensamientos desarrollados en torno al lema de la «identidad», que alcanza su punto álgido precisamente en las meditaciones sobre el arte. La intuición intelectual es el concepto más fuerte y constante en el pensamiento de Schelling, y en la filosofía de la identidad está referida a la aprehensión del absoluto, presente por doquier como una fusión entre realidad e idealidad.

El arte en apariencia es un producto histórico y sumamente individual, pero la siguiente reflexión puede facilitarnos la comprensión de la importancia que le confiere Schelling. Si analizamos lo que sucede en el arte, nos encontramos con hechos sorprendentes: ante ciertas vivencias, yo tengo que exprimir mi cerebro para darles for-

ma en una imagen adecuada. Late en el ánimo una percepción que no logro expresar; recurro a palabras y palabras, y finalmente escojo una con el sentimiento de que ésta es la palabra exacta. Encontrada la fórmula, perdura por mucho tiempo, a veces para siempre. ¿He expresado algo ideal que está en el fondo de miles de acontecimientos o fenómenos? ¿Acaso una creación de ese tipo no es un drama? ¿No aparecen en él los hilos de conexión que se reproducen en las vidas de miles de hombres? Los cuadros pictóricos y las estatuas en los museos tienden a perpetuarse para siempre. ¿Qué es lo que allí se inmortaliza? Cuando los contemplamos, ciertamente vemos en ellos aspectos materiales como el color y el lienzo, pero a la vez intuimos algo espiritual que está allí presente. Y nosotros mismos, al contemplarlos, nos trasladamos a un estado de plácida indiferencia, sin sensación de cuerpo ni conciencia explícita del propio yo. Después de un concierto aplaudimos durante unos minutos. ¿Quiere el aplauso continuar la conmoción que hemos experimentado? Esas preguntas nos conducen con toda evidencia a un artista creador que, por la suprema reflexión y concentración de sus fuerzas, produce una sacudida interior en los que experimentan el producto artístico, una experiencia que se sitúa más allá de la realidad material y a la vez hace vibrar el fondo de la materia.

Schelling se da cuenta del impacto de lo ideal en la vida humana, que básicamente se centra en el conocimiento de la naturaleza, en su transformación técnica y en el arte. En cualquiera de los tres ámbitos se desarrolla una actividad ingente: por el conocimiento de la naturaleza se desarrolla la técnica; en la acción histórica organizamos las formas de vivir, alentados por el impulso a la vida buena. Y en el mundo del arte, en el que se centra una parte importante de la vida humana, encontramos productos que están transidos de una subjetividad muy intensa, transmitida al sustrato material de la obra. Schelling ve en estos tres ámbitos el despliegue de tres potencias en las que se manifiesta el absoluto: la verdad, la bondad y la belleza, y con ello se perfilan cuatro modalidades o sistemas de la filosofía: el absoluto tal como es en sí mismo, la filosofía de la naturaleza, el idealismo trascendental y el arte.

Las tres grandes ideas (o potencias) —la verdad, la bondad y la belleza— se caracterizan por el predominio de lo ideal (verdad), por el predominio de la realidad (bondad, que se realiza en la acción) o por el equilibrio (equivalencia) entre lo real y lo ideal (arte). En la ciencia, o en la filosofía de la naturaleza, se trata de encontrar la con-

cordancia de la realidad objetiva con nuestro saber, con nuestra subjetividad, como aspecto predominante; en la historia la bondad, el bien moral, tiene que inyectarse en el bloque de la realidad, que es lo predominante. El arte no es ni mero saber, ni mera acción: es una acción penetrada de ciencia, es un saber hecho enteramente acción, o la indiferencia de ambos. En música, por ejemplo, ¿qué tiene mayor importancia? ¿La partitura o los instrumentos que la ejecutan? La cuerda de violín no es una simple cuerda que vibra, sino que al mismo tiempo es la vibración de las cuerdas del alma. El material artístico rezuma idealidad, y la subjetividad (o idealidad) del artista pasa a los materiales.

Pero en el arte no sólo se funden la interioridad del artista y el material. El artista mismo no es simple conciencia o subjetividad, sino que él es también un impulso que asciende desde la naturaleza en forma consciente e inconsciente a la vez. En la obra de arte sentimos una inmensa satisfacción, como si se nos hubiera revelado un misterio; al contemplarla experimentamos un sentimiento de finalidad, nos invade la sensación de estar ante algo perfectamente completo. ¿A qué se debe eso? Schelling responde: por ser una identidad entre consciente e inconsciente, real e ideal, objetivo y subjetivo, nos sobrecoge un sentimiento enigmático, puesto que la inteligencia todavía no ha llegado a conocer reflexivamente lo que allí sucede. La figura señalada en la que se produce la emergencia del arte es el genio, que es el lugar donde se igualan lo general de la idea y lo particular del individuo; el genio hace de puente entre el consciente y el inconsciente, une lo opuesto mediante la actividad productiva de la imaginación. El genio, por la inspiración, penetra en el principio que anima las formas.

Con el arte se cierra el círculo de la filosofía, ya que en él se muestra la indiferencia del absoluto dentro del reino de la finitud. La obra de arte es para Schelling una manifestación finita del absoluto infinito. El eje del arte es la belleza, que existe donde lo particular armoniza con su idea correspondiente. La idea, en cuanto infinita, se introduce en lo finito y llega a ser intuida en un producto concreto, y lo universal es una forma de idealidad. Y así Schelling entiende la obra de arte como una fusión entre lo universal (la idea) y lo particular (el elemento sensible). Esta fusión se da en los símbolos, y por esto, según él, el símbolo es el elemento del arte. ¿Dónde encontramos los símbolos? La mitología griega constituye un auténtico universo simbólico. Por ejemplo, Júpiter es el punto de indife-

rencia entre poder y sabiduría: cuando él mueve las cejas, el Olimpo tiembla; así, Júpiter posee el poder absoluto como quietud suprema. Minerva encarna tanto el poder como la sabiduría, tanto el arte como la guerra. Juno, en cambio, recibe de Zeus (Júpiter) el poder sin una sabiduría elevada. La noche y la fatalidad, que dominan sobre los dioses, son el trasfondo oscuro del que ellos han salido. Según Schelling, la mitología griega es un presupuesto para toda creación poética, por lo que en cualquier época posterior el poeta tiene que crearse su propia mitología.

En lo que se refiere al arte griego, Schelling no coincide con Hegel en la terminología, pero sí en describir lo que era la figura fundamental de dicho arte, a saber, la aparición de la idea (del concepto) en las formas particulares de los dioses. Hegel lo denomina arte clásico, mientras que Schelling lo llama arte simbólico y lo contrapone al arte alegórico. La diferencia fundamental entre el arte simbólico y el alegórico radica en que el primero resalta por igual lo universal y lo particular, de manera que lo sensible mantiene todo su vigor e importancia; lo sensible no es ajeno a lo divino y, en consecuencia, la naturaleza es sagrada, divina. En las luchas titánicas las figuras particulares disponen de fuerza propia para rebelarse contra el poder supremo; digamos que lo real quiere estar a la altura de lo supremo, de lo absoluto.

Lo contrapuesto al arte simbólico es el arte alegórico, que se caracteriza por el hecho de que en él lo particular no exhibe su propia riqueza, sino que se reduce a mostrar lo universal, lo espiritual, de modo que no rebasa la función servil de señalarlo, de indicarlo, de manifestarlo. El arte alegórico coincide esencialmente con el cristianismo, cuyo carácter desacralizador no escapa a la reflexión de Schelling: lo sensible queda desacralizado en cuanto pierde su función divina. A diferencia de la alegoría, donde lo individual o lo sensible apuntan a lo universal, en el esquema desde lo universal miramos a lo particular.

¿No están empapadas de divinidad las figuras románicas? ¿No apuntan a una plenitud de vida interior en su recogimiento? Ciertamente. Pero no muestran su propio esplendor, sino que son un mero signo de una vida recibida, apuntan a la divinidad que se manifiesta en ellas. Por eso apenas hay ninguna figura en el cristianismo que merezca el concepto de símbolo. En todo caso, Lucifer está revestido de atributos sensibles tan concretos en torno a la idea del mal, que podría equipararse a los símbolos.

La filosofía del arte de Schelling no descuella por su conocimiento concreto de las manifestaciones históricas del arte, sino por la manera en que contribuye a esclarecer el contenido de la filosofía de la identidad.

La esencia de la libertad humana y la filosofía de «Las edades del mundo»

Un tratado sobre la libertad

Karl August Eschenmayer esgrimió dos dificultades contra la filosofía de la identidad: en ella —dice— no puede comprenderse el contraste de libertad y necesidad. Eso es asunto de la religión, que está por encima de la razón. Por otro lado, si lo concreto es algo extrarracional, algo que sólo comprende como concreto el que se ha separado de lo absoluto, ¿cómo se llega a esta separación, al ser disminuido de los objetos finitos? Desde otro ángulo, Schlegel le acusó de panteísmo, mientras que Schelling, por su parte, había intensificado en Munich las lecturas de Oetinger, Böhme, Baader, Angelus Silesius y el Pseudo-Tauler.

Todo esto condujo a un giro importante en el pensamiento de Schelling, un giro hacia la filosofía histórica, que se inicia en el escrito sobre la libertad y se desarrolla luego en la filosofía de las épocas del mundo. Se mantiene la duplicidad de principios —la de real e ideal—, pero cambia el significado de los términos. Hasta el «sistema de la identidad», lo real era lo expansivo y lo ideal lo contrayente; en el escrito sobre la libertad, lo ideal pasa a ser lo expansivo, lo que mantiene el vínculo universal entre los seres, y lo real es lo contractivo, el egoísmo que encierra en sí e invierte el orden de los principios. Y a partir de 1827 la terminología cambió de nuevo para retornar al uso inicial: lo real como expansivo y lo ideal como contrayente. Pero ahora lo real implica el impulso, el movimiento, la pasión, el poder irracional.

Las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* aparecieron en 1809, y ya el propio editor advierte que Schelling, aunque materialmente linda con la filosofía de la naturaleza, formalmente va más allá de ella y de la filosofía de la identidad. Se mantienen los principios —con el cambio que acabamos de indicar—, pero se ponen en relación con la personalidad y la voluntad. Junto con la libertad y la voluntad, pasan a primer pla-

no el tema del mal y de la caída. Desaparece Spinoza, y el lenguaje de Schelling adquiere un tono religioso. Urs von Balthasar califica la obra sobre la libertad como la «obra titánica del idealismo alemán», refiriéndose a la lucha de poderes que transmite el escrito.[15]

Böhme familiarizó a Schelling con la idea de un proceso en Dios. Según Böhme, el origen de todo es el abismo indefinido de la voluntad del Padre; el Hijo es un proceso por el que el Padre adquiere conciencia de sí mismo como origen, y en esta concepción de sí mismo es puesto el movimiento del Espíritu Santo, que, al hacer salir al Padre del abismo sin fondo, proyecta la divinidad fuera de sí misma. Dios es para Böhme el estado original de los contrastes que aparecen en el mundo, y el mal surge porque una criatura dotada de poderosas fuerzas divinas intentó construir un reino propio, con lo que convirtió su naturaleza en un infierno donde está aprisionada. El mal existe por la fuerza derivada del primer principio, y Böhme está fascinado por la fundamentación mágica. La magia es la transición de la nada al algo, del abismo al fundamento. La relación de la nada con el algo es la fundamentación.

Schelling había sido acusado de panteísmo, y esta acusación llevaba implícita la negación de la libertad y de la verdadera realidad del mal. ¿De dónde provenían tales acusaciones? Sin duda de un mundo cercano al eclesiástico, parapetado en el sistema escolástico, con notables coincidencias en el ámbito católico y en el protestante. La escolástica, apoyada en la doctrina platónica, entendía el mal como privación, lo cual significaba que éste no tiene una realidad positiva sino que es aquel punto donde cesa el bien, de la misma manera que la sombra reina allí donde no llegan los rayos del sol. Si el mal no es nada más que esto, no se requiere una causalidad positiva para explicarlo, y de ahí se deduce que el mundo en su totalidad es bueno y procede de Dios, fuente de la realidad entera. ¿Tan inocente es el asunto? ¿No hay fuerza real en los odios, en las matanzas y en las aniquilaciones? El mal se explicaba como privación. ¿Y la libertad? Ésta sólo podía venir de Dios, que confiere a los actos libres de la criatura el modo de la libertad. Ahora bien, ¿es la libertad una emanación de la sustancia divina? Y si así es, ¿por qué ha de angustiar al hombre la responsabilidad de sus actos? La ortodoxia no podía dar este paso y, en consecuencia, tenía que defender una

[15] U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, Salzburgo-Leipzig, 1937, t. 1, pág. 240.

fuente de causalidad finita, aunque subordinada a la infinita. Schelling, al ser acusado de panteísmo, entendía perfectamente que la acusación implicaba ese triple problema: la causalidad divina, junto con la personalidad de Dios, la libertad y el mal, por lo que buscó una solución radical que satisficiera a la mentalidad escolástica y que incluso subsanase sus debilidades.

Ante todo puso de manifiesto la inconsistencia o la falta de comprensión con que se esgrimía la acusación de panteísmo, y tomó como ejemplo privilegiado la doctrina de Spinoza. Muchos entendían por panteísmo la afirmación de que todo es Dios. Ahora bien, Schelling argumentaba que, según Spinoza, «Dios es lo que es en sí y sólo a base de sí mismo se concibe; lo finito, en cambio, es lo que necesariamente es en otro, y sólo a base de éste puede concebirse».[16] Desde el momento en que Spinoza sostenía que hay un nivel primordial y otro derivado, no se encuadraba en la definición que entiende el panteísmo como la afirmación de que todo es Dios, sino que, según Schelling, lo que por naturaleza es derivado no puede confundirse con lo que es originario por naturaleza. Pero a la vez la procedencia de la causalidad divina no es ningún óbice para la libertad, pues «Dios no es un Dios de los muertos, sino de los vivos», lo cual significa que él no causa mecánicamente, sino que se revela en lo que es semejante a él, en seres que actúan por sí mismos. A Spinoza no se le podía acusar de fatalista (negador de la libertad) por radicar las cosas en Dios, sino, en todo caso, por entenderlas como cosas, es decir, en forma determinista. La conexión de los seres con Dios no podía ser de tipo mecánico, y el resultado de la acción divina había de ser otra acción real. Por otra parte, Schelling se remitía a la aportación del idealismo alemán, que había convertido la libertad en el «uno y todo» de la filosofía.

De todos modos, para que haya libertad, en Dios mismo tiene que encontrarse la raíz por la que él es causa eminente de la libertad y al mismo tiempo contiene una raíz para la causalidad propia de la criatura. Las cosas,

> Para estar separados de Dios, ellas tienen que devenir en un fundamento distinto de él. Y como al fin y al cabo nada puede ser fuera de Dios, esta contradicción sólo puede resolverse aceptando que las cosas tienen

[16] *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (en adelante, *Investigaciones*).

> su fundamento en aquello que en Dios mismo no es Él mismo, es decir, en lo que es fundamento de su existencia.[17]

Schelling puso de nuevo en juego sus conceptos fundamentales: el absoluto como indiferencia y la duplicidad de real e ideal, que ahora recibían un interesante dramatismo en su enfrentamiento. Dio el nombre de «infundamento» (*Ungrund*: abismo) al ser anterior a todo fundamento y a todo lo existente. El infundamento precede a todas las oposiciones y es absoluta «indiferencia», de él no pueden predicarse lo real o lo ideal, las tinieblas o la luz, y no tiene otro predicado que la ausencia de predicados. Se percibe aquí el eco del uno de Plotino. La dualidad, según Schelling, brota inmediatamente de eso que no es «ni el uno ni el otro»; sin infundamento, no habría duplicidad de principios. Él no puede ser absoluto más que dividiéndose en dos comienzos igualmente eternos, pero se divide para que los dos principios vuelvan a ser uno gracias al amor, para que haya amor, vida y existencia personal. Los dos principios se comportan como potencias que tienen la posibilidad de realizarse en una existencia. O sea, Schelling distingue el ser en cuanto es fundamento y el ser en cuanto existe.

Los dos principios se caracterizan como dos voluntades. Schelling pronto lanza la afirmación de que el querer es ser originario, de que en la suprema y última instancia no hay otro ser que el querer.[18] Al querer le convienen los predicados del ser originario: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. En el plano de la división en dos principios o voluntades, uno de ellos es lo que Schelling llama fundamento, que es la voluntad sin entendimiento; el entendimiento es, a su vez, la voluntad de la voluntad, y la voluntad del fundamento es ansia y deseo del entendimiento, es una voluntad que presiente, sin ser consciente, y lo presentido es el entendimiento. Otras veces Schelling habla de voluntad de fundamento y voluntad de amor, o de oscuridad y luz. En el fundamento radica el deseo, el anhelo, el fondo oscuro, el egoísmo. Por eso, todo nacimiento es un emerger desde la oscuridad a la luz. «[...] la semilla tiene que hundirse en la tierra y perecer en la oscuridad para que surja la forma luminosa más bella y se desarrolle a los rayos del sol.»[19]

---

[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*

Del fundamento procede la voluntad propia de la criatura, la cual, antes de elevarse a la luz, es mera pasión o concupiscencia, o sea, voluntad ciega, y a ella se contrapone el entendimiento como voluntad universal. En el hombre encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz, y por surgir del fundamento tiene en sí un principio independiente de Dios. Ambos principios se hallan en todas las cosas, aunque sin una consonancia completa. Pero en el ser humano los principios son separables: del fundamento de la naturaleza surge en aquél el principio de la mismidad, que se convierte en espíritu por la unión con el principio ideal. El hombre es espíritu en cuanto ser que se refiere a sí mismo, y esta relación es la que constituye su personalidad.

También en Dios se da la duplicidad de principios, pero en él constituyen una unidad indivisible. Dios ha de entenderse como una autoconstitución libre, como una unión del principio ideal con el fundamento gracias a la mismidad o personalidad suprema. También en él la unión de la personalidad (mismidad) con el principio ideal lo convierte en espíritu. Dios se ha revelado porque en él el amor y la bondad han vencido sobre la absoluta interioridad. Sólo Dios, en cuanto espíritu, es la absoluta identidad de ambos principios, y es tal identidad en cuanto éstos están sometidos a su personalidad. En él, el fundamento está en perfecta unidad con el principio moral, y esa constitución es fruto de un acto voluntario (libre) por el que Dios ha dado existencia a la potencia del fundamento.

En la comprensión de Dios, Schelling se aleja de lo meramente absoluto porque este concepto anula la personalidad. Ahora lo absoluto es para él el punto de partida, pero no el punto de llegada, y a su vez reconoce que por primera vez en la obra comentada presenta un concepto claro de la personalidad divina, y afirma decididamente:

> Sólo en la personalidad hay vida; y toda personalidad descansa sobre un fundamento oscuro, que, por lo tanto, tiene, sin duda, que ser también fundamento del conocimiento. Pero sólo es el entendimiento el que desarrolla y eleva a *actus* lo oculto en ese fundamento y que es meramente potencial.[30]

Schelling habla de una teogénesis, de un devenir de Dios, pero eso no significa que haya en él un proceso temporal. Las potencias dis-

[30] *Ibid.*

tinguidas en Dios guardan un orden de condicionamiento ontológico, pero eso no significa que una potencia anteceda en el tiempo a la otra, que alguna de ellas se realice por separado. Entendiendo las cosas en este sentido, en Dios hay una base de existencia que es impersonal y recibe el nombre de voluntad, y esa voluntad, sin entendimiento, puede entenderse como un deseo inconsciente de existencia personal. La base inconsciente o irracional constituye un cierto egoísmo de Dios, y a esa base se añade la personalidad de Dios como voluntad racional, que es voluntad de amor y, en cuanto tal, tiene una tendencia expansiva, comunicativa. En Dios hay un fondo de infundamento, donde no se da una diferenciación, sino pura identidad, que no «existe» en cuanto indiferenciada. Para pasar de la esencia a la existencia se requiere una diferencia, y esto sucede en cuanto Dios se pone como voluntad inconsciente y al mismo tiempo se pone como sujeto, como voluntad racional de amor.

Los seres de la naturaleza son meramente periféricos respecto de Dios: no tienen más ser que el del ansia originaria o del fundamento, y no han alcanzado todavía la unidad con el entendimiento. Por eso son periféricos, a diferencia del hombre, que está en el centro, en Dios, y por ser en Dios, por ser central, es capaz de libertad. Dios asume la naturaleza y la une a él a través del hombre, de tal modo que en éste han sido creadas todas las cosas. La palabra, que se consuma en el hombre, está presente en la naturaleza como palabra oscura y profética.

El hombre es un Dios en pequeño. También él realiza una autogénesis libre, parecida a la divina, pero la realiza estando situado en el centro (en Dios). El hombre, como ser libre, implica una relación con la totalidad, pero al surgir del fundamento, tiene un principio independiente respecto de Dios. El hombre realiza una decisión que se halla fuera de todo tiempo, pues aunque haya nacido en el tiempo, ha sido creado en el principio de la creación (en el centro). En todo hombre, dice Schelling, existe el sentimiento de haber sido lo que es a partir de toda la eternidad, y el hombre actúa aquí del mismo modo en que actuó desde la eternidad y desde el principio de la creación: ya en la primera creación ha adoptado una figura determinada y nace tal como es desde la eternidad; mediante este acto se decide incluso la constitución de su modalidad corporal. Hay un primer acto de voluntad por el que cada uno deja actuar en sí el principio bueno o malo, un acto inteligible que determina la vida y la esencia del hombre. La propia necesidad interna es ella misma la libertad, y la esencia del hombre es su propio acto.

El acto originario es una autoposición real, un querer originario y fundamental que se hace él mismo algo y que constituye el fundamento y la base de toda esencialidad. Este acto originario se produce de acuerdo con una inteligibilidad interna, que establece una necesidad esencial, y por eso hay en él una unión de libertad y de necesidad, pues sólo es libre lo que actúa según las leyes de su propia esencia y no se encuentra determinado por ninguna otra cosa fuera de él. El acto originario es una autoposición real, un querer originario y fundamental, que se hace él mismo algo y que constituye el fundamento y la base de toda esencialidad. El hecho de dejar actuar en nosotros el principio bueno o el malo es consecuencia del acto inteligible que determina nuestra esencia y nuestra vida.

Martin Heidegger interpreta la libertad en Schelling como una propiedad del ser en general,[21] y de acuerdo con su interpretación, el hombre es según la medida en que toma parte en la libertad. Ésta, como propiedad del ser, es el éter en cuyo seno respira el hombre, que caería en la simple bestia tan pronto como dejara de respirar allí. Y el mal es una decisión de la libertad, a saber, el ser decidido a favor de esta unidad del fundamento y de la existencia, una decisión en la cual el fundamento ipseico, la pasión de lo propio, se sustrae a la voluntad del todo. El hombre es experimentado como arrojado a los abismos y a las cimas del ser, es experimentado en lo que lo conduce más allá de sí mismo. Heidegger en parte proyecta en Schelling su propio pensamiento, y en parte se deja influir por él.

Sobre la base de un Dios personal y de un hombre que decide su esencia a semejanza de la manera divina, Schelling desarrolla el problema del mal como una consecuencia de la libertad. Define la libertad misma como una capacidad para el bien y para el mal. ¿En qué se cifra lo uno y lo otro? En que se mantenga o invierta el orden de los principios. En el hombre, a diferencia de Dios, no llega a crearse un nexo indisoluble de los principios, y la posibilidad de separarlos constituye la raíz del mal. El mal no se produce mientras la voluntad del fundamento, la libertad particular, está sometida al principio de universalidad, a lo ideal, a la inteligencia, pero cuando la voluntad propia se aleja del centro, entonces reina la voluntad particular, que ya no es capaz de reunir las fuerzas, por lo que éstas se desunen y el ejército de concupiscencias y apetitos se subleva.

[21] M. Heidegger, *Schellings Abhandlung «Über das Wesen der menschlichen Freiheit»*, Tubinga, Niemeyer, 1977.

Schelling, remitiéndose a Baader, entiende el mal como una inversión de los principios y asume la afirmación de que el hombre sólo puede estar por debajo o por encima del animal, pero nunca a su altura. El animal no puede separar los principios: en el instinto animal lo consciente y lo inconsciente se hallan reunidos de un modo inalterable. Pero el hombre, en cambio, o los mantiene unidos en la personalidad —y así es muy superior al animal— o los invierte —y entonces cae muy por debajo del animal—. El hombre se halla situado en una cima en la que tiene dentro de sí el movimiento hacia el bien y hacia el mal, y en él el vínculo de los principios no es necesario, sino libre.

¿De dónde recibe su fuerza el mal? La recibe del fundamento, que de suyo es una voluntad de revelación, pero para que ésta se produzca es necesario provocar la singularidad y la oposición. La voluntad de amor y la voluntad del fundamento actúan desde el principio cada una para sí, y en consecuencia la voluntad del fundamento conmueve ya desde la primera creación «la voluntad propia de la criatura, con el objeto de que cuando el espíritu surja como voluntad de amor, ésta encuentre, para que pueda realizarse, algo que se le resista».[22] Una vez excitado el mal en la creación por la reacción del fundamento, el hombre se aprehendió a sí mismo desde la eternidad en su condición de propio y en el egoísmo, y por eso todos los que nacen vienen al mundo con el principio oscuro del mal. Este mal, resultado de un acto propio pero adquirido desde el nacimiento, puede llamarse «mal radical». Existe asimismo un mal universal, aunque éste no es originario, sino que ha sido despertado desde el inicio de la revelación de Dios mediante la reacción del fundamento. La voluntad del fundamento es particularizarlo todo o hacerlo propio de una criatura, mientras que la voluntad de Dios es universalizarlo todo.

En el fragmento a mi juicio más impresionante de las *Investigaciones filosóficas*, Schelling escribe:

> De ahí que [la voluntad del fundamento] reaccione necesariamente contra la libertad en su calidad de supercriatural y que despierte en ella el gusto por lo criatural, cual una voz secreta parece invitar a precipitarse a quien, situado en alta y escarpada cumbre, siente mareo, o como, según la fábula antigua, el irresistible canto de las sirenas suena desde lo hondo para atraer hacia su remolino al navegante que pasa. En sí, la unión de

[22] *Investigaciones.*

> la voluntad universal con una voluntad particular en el hombre parece ya una contradicción, cuya conciliación resulta difícil, si no imposible. La angustia de la vida misma aleja al hombre del centro en que fue creado, pues éste, como la esencia más pura de toda voluntad, es fuego devorador para toda voluntad particular; para poder vivir en él, el hombre debe sofocar toda particularidad, por lo cual es casi una tentación necesaria el salir de ésta a la periferia con el objeto de buscar en ella una paz para su ipseidad. De ahí la necesidad universal del pecado y de la muerte como extinción real de la particularidad, gracias a la cual toda voluntad humana tiene que pasar como por el fuego para purificarse. Prescindiendo de esta necesidad universal, el mal sigue siendo siempre particular elección del hombre, el mal, como tal, no puede ser hecho por el fundamento, y toda criatura cae por su propia culpa.[23]

Una de las fórmulas más llamativas de Schelling es aquella en la que define el mal como un «Dios invertido». ¿Qué significa esta expresión? Significa que, en Dios, el fondo oscuro de la voluntad propia es uno con la luz. En el hombre, por el contrario, ese fondo puede sobreponerse e intentar gobernar todas las cosas, y para ello se sirve del poder del centro que lleva dentro de sí, es decir, la cumbre del mal está en que todo el poder de lo ideal se ponga al servicio de la voluntad propia, como sucede cuando un individuo utiliza todo el aparato del Estado al servicio de su afán de poder. A diferencia de la mera debilidad, que induce al arrepentimiento, el pecado manifiesto nos llena de espanto y de horror, y según Schelling, ese sentimiento sólo es explicable porque el pecado aspira a violar el fundamento de la creación y a profanar el misterio. En cambio, cuando en la virtud se nos hace patente el principio divino como tal, sentimos un entusiasmo y un heroísmo en la lucha contra el mal: el fundamento sólo busca el despertar de la vida, y no el mal inmediatamente y en sí. Según Schelling, el bien y el mal son lo mismo vistos simplemente desde distintos lados: el mal en la raíz de su identidad es el bien, y el bien en su escisión o no identidad es el mal. Por eso, el que no tiene dentro de sí ni la materia ni las fuerzas del mal es también incapaz del bien. Las pasiones son fuerzas que tienen una raíz común con la virtud que les corresponde, y así el alma de todo odio es el amor.

Porque el hombre tiene que actuar a partir de un fundamento del que no puede adueñarse por completo, lo invade un sentimiento de

23 *Ibid.*

tristeza, y esta tristeza es inherente a toda vida finita. «De ahí el velo de melancolía que se extiende sobre toda la naturaleza, la honda melancolía indestructible de toda vida.»[24] Sin embargo, el mal sólo es malo en cuanto va más allá de la potencialidad; en el estado de potencia es lo que debe ser siempre base de toda vida, y el sentimiento es fantástico mientras permanece en el fundamento, pero no lo es cuando quiere transformarse en ser y gobernar.

El proyecto de «Las edades del mundo» y la filosofía positiva

Las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* —de las que ya hemos hablado—, junto con *Las edades del mundo*, componen una fase de transición entre la filosofía de la identidad y la filosofía positiva, que representa la última posición de Schelling. El programa de *Las edades del mundo* fue redactado en 1813-1814, aunque le habían precedido tres redacciones anteriores. Schelling aspiraba a construir una filosofía popular, pero sin renunciar a las preguntas más difíciles, que él intentaba resolver; pretendía llegar a las masas mediante la forma literaria de exposición, quería proceder narrativamente, mitológicamente, aunque sin merma de la profundidad del contenido. Puesto que se proponía conectar lo absoluto en sí con el carácter absoluto del hombre, se servía para ello de un esquematismo cercano a la intuición.

El concepto de «edades del mundo» o de eón alude a un tipo de temporalidad dotada de un contenido especulativo, a una temporalidad intelectiva, en el sentido de que en el tiempo se desarrollan potencias divinas. En realidad renace ahora el proyecto primitivo del «idealismo alemán», el de una nueva religión sensible (mitológica) capaz de transformar la vida del pueblo. Esas ideas afloraban en la misma época en que la Revolución francesa —que tanto había fascinado al joven Schelling— estaba en pleno desarrollo. En el último período siguió actuando el móvil de desarrollar la Revolución francesa y de sustituir el cristianismo por un nuevo engendro de la razón, y la nueva temática estaba alentada por la persuasión de que había de llegar un tiempo nuevo.

Por otra parte, Schelling había cambiado de actitud frente al cristianismo. Si al principio lo rechazaba y se entregaba a un espinosismo ateo, ahora el estudio del neoplatonismo y de la patrística temprana

---

[24] *Ibid.*

hace que Schelling se entusiasme por la especulación cristiana y abrigue la esperanza de que el cristianismo se convierta en una fuerza renovadora de la humanidad. Está persuadido de que la religión es la fuerza central en el individuo y en la vida social, y en consecuencia confía en la fuerza transformadora de una nueva comprensión del cristianismo: se apoya en la religión, pero transformándola racionalmente. El proyecto había de incluir tres partes: el pasado, el presente y el futuro, pero sólo esbozó el «Libro del pasado».

Schelling siguió debatiéndose con el problema de la autogénesis en Dios. Según él, en Dios se da una transición de lo implícito y potencial a lo actual, y la creación misma ha de entenderse como una actualización de la existencia de Dios, que tiene una exigencia absoluta de exteriorizarse. Las etapas sucesivas de la autorrevelación de Dios obedecen al desarrollo de sus potencias, y éstas son algo que debe ser pensado para que exista cualquier cosa. Schelling establece tres potencias, que caracteriza como A, A^2 y A^3. La primera, el «poder ser», es la naturaleza material, que lo envuelve todo; la segunda potencia es el espíritu, el poder expansivo en el que todo se desarrolla, y la tercera es el alma universal, que tiende un lazo de unión entre las potencias anteriores, así como entre Dios y el mundo. En el movimiento de las potencias Dios se eleva desde la más inferior hasta sí mismo, y las potencias no anulan la libertad de Dios, pues como mero poder necesitan su actuación creadora. Sólo en el mundo ideal se da una necesidad, y el real depende de la libertad divina. La filosofía de *Las edades del mundo* no pasó de ser un primer esbozo sistemático, pero su contenido había de convertirse en objeto de nueva reflexión.

La última época del pensamiento de Schelling, la de la filosofía positiva, se desarrolla desde el año 1820 aproximadamente, y puede considerarse a su vez como un intento de solución de los problemas que han aparecido en la filosofía de la libertad y en la de *Las edades del mundo*. Ahora lo real vuelve a ser lo expansivo, entendido como impulso, movimiento y pasión. Lo expansivo es como el *apeiron* de los griegos, es un poder irracional que, en cuanto voluntad pura, carece de toda razón. Schelling, al resaltar el elemento vital de lo real, se propone dinamizar el cristianismo. El idealismo, dice, sin un realismo vivo como base, se convierte en un sistema sin sangre, y por otra parte lo real puro, el impulso, destruiría el ser; lo real sólo tiene sentido si se queda en el fondo; en cambio, si se convierte en poder dominante, pasa a ser destructor. El ser es una totalidad que vive de

impulso y espíritu, poderes ambos que son divinos. La existencia se hace rígida y muere cuando quiere ser espíritu sin sangre.

Schelling se acerca simultáneamente al aspecto nocturno y diabólico de lo romántico, y esgrime lo oscuro contra las luces de la Ilustración. Con su concepto de la existencia llena de peligro influyó en Schopenhauer y en Nietzsche, en Hartmann y en Scheler, e indudablemente también en Heidegger. En este contexto, a Schelling le atraen los rasgos apasionados de Dios en el Antiguo Testamento, y considera que el devenir del mundo es un acontecer atormentado. La angustia es el sentimiento fundamental de toda criatura: el mundo existe sobre un abismo, y la caída supuso el encumbramiento de los poderes del abismo sobre los del espíritu. Cristo es el logos que configura la historia, y en la encarnación él no bajó del cielo, sino que se elevó desde los fundamentos del ser del mundo. Cristo preserva de la destrucción y hace caminar progresivamente la historia hacia la salvación, hasta que haya terminado la *explicatio Dei* y el círculo divino se cierre.

La fase de la filosofía positiva es radicalmente histórica, pues el mundo ha comenzado en el tiempo por decisión divina, y ha nacido por la liberación de los poderes del origen. La filosofía positiva se contrapone a la negativa, que nace de conceptos y de esencias que, en cuanto tales, no están sometidos a ningún devenir, mientras que la filosofía positiva trata de la existencia. La filosofía negativa no está en condiciones de explicar por qué hay o existe algo, no puede dar razón de por qué existe el mundo. Para Schelling el problema fundamental de la filosofía no es el qué o la esencia, la posibilidad de las cosas, sino el hecho de que éstas existan. ¿Qué debe añadirse a la posibilidad para que algo exista? Pues ha de añadirse un acto de voluntad, un acto de libre voluntad divina. La filosofía positiva parte de un principio verdaderamente real, de Dios como existente, del señor del ser. Con ello el autor de la filosofía positiva entra en la esfera de la religión. Pero ¿quién le da la llave para entrar en esa esfera?

Schelling sigue especulando sobre la filosofía negativa, sobre las potencias del ser, pero al mismo tiempo extiende sus estudios científicos al ámbito de la mitología y al de la historia de la religión y de los dogmas. El material histórico va acompañado de una forma sistemática de reflexión, y Schelling estudia en particular la mitología del Antiguo Oriente, de India y de Asia central, los misterios de las religiones en la Antigüedad tardía, el islam, el budismo, el hinduismo y los dogmas del cristianismo.

La dimensión sistemática tiene un componente ético, a saber, la idea de la razón como una facultad capaz de ejercer una actividad fundamentadora. La voluntad es la razón que se realiza a sí misma al desarrollarse a través de los polos de la infinitud y de la finitud, y la voluntad como aspiración de la razón a realizarse es la determinación fundamental del espíritu, y se extiende tanto al querer finito como al infinito. Junto con la finitud y la infinitud, ahora se presentan las siguientes relaciones polares: razón y voluntad, ser e historia, corporalidad e inteligibilidad, pensamiento y libertad, aspiración y autorrealización posesiva, saber puro y ejemplaridad intuitiva (mito), realidad humana y divina.

Los dos textos fundamentales de la filosofía positiva de Schelling son *Filosofía de la mitología* y *Filosofía de la revelación*; contienen manuscritos de lecciones impartidas por Schelling en Munich y más tarde en Berlín, y se editaron póstumamente, en 1856-1858. El texto relativo a la filosofía positiva está precedido por una digresión sobre la filosofía moderna —desde Descartes— y por un tratado sobre el empirismo filosófico. En las *Obras completas*, ambas partes se publicaron por separado: de un lado las lecciones históricas, y de otro las lecciones sobre filosofía de la mitología y de la revelación, aunque en la intención originaria ambas partes estaban integradas en un sistema general de la filosofía.

La filosofía positiva expone el proceso por el que Dios se pone a sí mismo, y tal proceso está provocado por el conflicto entre potencias que se dan dentro de Dios mismo. Estas potencias son antagónicas, pero mantienen una relación dialéctica. La primera potencia (lo que puede ser, el principio material) en su pura potencialidad es el fundamento de la divinidad, pero en cuanto principio que sale de sí es alteridad originaria y, como tal, constituye el fundamento de la creación. El retorno a la propia interioridad produce la conciencia del hombre originario; esta conciencia conserva el principio material originario, y ha vuelto hacia sí desde la dispersión en la naturaleza. Posee el principio material sólo en potencia y puede decidir hacerlo pasar de nuevo al acto. Pero como el principio material en el hombre originario sólo está en potencia, el nuevo proceso creador no logra salir fuera, sino que se despliega dentro de la conciencia, lo que explica la producción de los mitos. También el proceso mitológico es teogónico, en el sentido de que produce dioses, que no son meras ficciones poéticas, sino una auténtica producción de realidades divinas.

Para Schelling, la historia de la conciencia religiosa es la historia de la progresiva revelación de Dios, que recorre dos fases: la religión mitológica y la religión revelada, aunque entre ambas hay una diferencia fundamental: los mitos son el resultado de un proceso inconsciente y necesario, y en ellos se expresan las formas en que la conciencia religiosa va captando sucesivamente lo divino, mientras que la revelación cristiana, en cambio, nace de una voluntad absolutamente libre de Dios. No obstante, la mitología prepara el cristianismo, y éste hace patente lo que latía en los mitos, por lo que el orden de sucesión de las figuras mitológicas es una forma de manifestación de Dios a través de las escisiones. Schelling entiende el cristianismo como auténtica encarnación de Dios en Cristo, que es un hecho histórico irrechazable. Como dice Eusebi Colomer, la «filosofía de la mitología y de la revelación constituye en su conjunto una filosofía de la experiencia religiosa».[25] En el desarrollo del cristianismo Schelling distingue tres etapas: la petrina o católica, en la que predominan las ideas de derecho y de autoridad; la paulina, que comienza con la reforma protestante y está regida por el principio de la libertad, y la joannea, todavía venidera, donde la autoridad y la libertad se unirán en el amor dentro de la comunidad cristiana, mientras que el fin último de la revelación es una restauración del hombre y de toda la creación a través de la libertad.

Schelling afirma que su filosofía es «empirismo a priori», y con ello se refiere a la unidad entre la filosofía negativa y la filosofía positiva. En la *Filosofía de la revelación* muestra que la razón capta lo posible, la esencia, el contenido originario de todo ser; la razón puede llegar al concepto de potencia infinita y, como culminación, desemboca en un ser que no es actuación de una potencia precedente. En este momento interviene la filosofía positiva y afirma que, si este ser necesario es Dios, posee también una potencia infinita de ser y, por tanto, puede producir un mundo. Ahora bien, la experiencia nos muestra que de hecho este mundo existe y, por tanto, Dios existe; la experiencia nos muestra la existencia de los contenidos que la razón ha demostrado como posibles.

En la teogonía de la filosofía positiva, ¿qué prevalece: el proceso divino o la libertad de un Dios personal? Frederick Copleston se debate entre caracterizar la doctrina de Schelling como un «panteísmo dinámico» o como un «teísmo especulativo», y contempla la po-

[25] E. Colomer, 1986, pág. 111.

sibilidad de ver en la evolución de su obra una transición del panteísmo al teísmo especulativo, aunque se inclina por afirmar que es más un «panteísmo dinámico» que un «teísmo especulativo».[26]

Ciertamente, Schelling no nos explica cómo se unifican la voluntad del fundamento y la de la personalidad, pero tiene el mérito de haber creado instrumentos para pensar el contraste y el posible enlace entre naturaleza y persona. Así, podemos preguntarnos: ¿puede Dios crear la naturaleza sin tener nada de ella en su ser eterno? Actualmente, en el mundo occidental, cuando se busca una base moral para el derecho —Jürgen Habermas, por ejemplo—, se aceptan como racionales muchos contenidos revelados, y con ello se entra en una modalidad de pensamiento muy cercana a la de Schelling. En las aulas académicas, la historicidad y el racionalismo ilustrado conviven con manifiestas tensiones. ¿Ha borrado el torrente del pensar histórico toda huella de razón eterna? Son muchas las cuestiones que ponen de manifiesto la actualidad de Schelling.

[26] F. Copleston, 1980, t. 7, pág. 118.

CRONOLOGÍA

1775 Friedrich Wilhelm Schelling nace el 27 de enero en la localidad alemana de Leonberg, cerca de Stuttgart.

1785 Va a la escuela de latín de Nürtingen.

1790 Ingresa en el centro de estudios filosóficos y teológicos (*Stift:* seminario mayor) de Tubinga, donde coincide con Georg Hegel y con Friedrich Hölderlin. Inicia allí su formación universitaria.

1792 Concluye los estudios de filosofía con el examen de *magister*.

1793 Iniciados los estudios teológicos, escribe *Sobre mitos, leyendas históricas y contenidos filosóficos de los primeros tiempos*.

1794 Escribe *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, que se publica al año siguiente, cuando contaba veinte años.

1795 Redacta su tesis de teología *Sobre Marción, enmendador de las cartas paulinas*. Publica, además de la obra mencionada, *Sobre el yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicional en el saber humano*, así como *Cartas filosóficas sobre criticismo y dogmatismo*.

1795-1796 Presenta *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*.

1796 Es nombrado preceptor del barón Von Riedsel, a quien acompaña a la Universidad de Leipzig. Escribe *Tratados para esclarecer el idealismo de la teoría de la ciencia*, así como *Ideas para una filosofía de la naturaleza*.

1798 Recibe la oferta de un puesto de profesor no titular en Jena. Aparece *Sobre el alma del mundo, una hipótesis de la*

física superior para ilustrar el organismo universal. Comparte docencia con Johann Gottlieb Fichte y entra en contacto con Friedrich Schiller, los hermanos Friedrich y August Wilhelm Schlegel, Novalis, Ludwig Tieck y Friedrich Schleiermacher, o sea, con el círculo romántico.

1799 Escribe *Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*.

1800 Publica *Sistema del idealismo trascendental* y los primeros números de la revista *Zeitschrift für spekulative Physik*.

1801 Se acerca a las posiciones de Hegel, recién llegado a Jena, y se aleja de las de Fichte. Aparece *Exposición de mi sistema de la filosofía*.

1802 Publica *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas. Un diálogo*. Junto con Hegel edita *Kritische Journal der Philosophie*. Recibe el título de doctor en medicina por la Universidad de Landshut.

1803 Se casa con Karoline Michaelis, separada de A. W. Schlegel.

1804 Acepta la oferta de un puesto de profesor titular en Würzburg. Allí escribe *Lecciones sobre el método del estudio académico*.

1805 En colaboración con Marcus edita *Anuarios de la medicina como ciencia* y escribe *Filosofía y religión*.

1806 Se traslada a Munich. Es nombrado miembro de la Academia de las Ciencias. El mismo año rompe públicamente con Fichte mediante el escrito *Exposición de la verdadera relación de la filosofía de la naturaleza con una mejorada doctrina fichteana*.

1807 Se produce la ruptura con Hegel por causa de la polémica de éste contra Schelling en el prólogo a la *Fenomenología*. En la Academia de las Ciencias pronuncia el discurso *Sobre la relación de las artes figurativas con la naturaleza*. Es nombrado secretario general de la Academia de las Artes Figurativas.

1809 Aparece la obra *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. El 7 de septiembre muere Karoline en Maulbronn.

1812 Imparte lecciones privadas en Stuttgart. En octubre vuelve a Munich e inicia un trabajo de cuatro años en el proyecto de filosofía de «Las edades del mundo». El 11 de junio se casa de nuevo con Pauline Gotter. El 5 de octubre muere su padre.

1813 Edita *Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche*. El 17 de diciembre nace su primer hijo, Paul.

1818 El 8 de julio muere su madre.

1820 Da clases en Erlangen sobre introducción a la filosofía, filosofía de la mitología e historia de la filosofía moderna.

1823 Deja el cargo de secretario general de la Academia de las Artes Figurativas.

1827 Es llamado a la Universidad de Munich y ocupa el cargo de conservador general de las colecciones científicas del Estado. Imparte lecciones de historia de la filosofía moderna, filosofía de la mitología y filosofía de la revelación. En su condición de presidente de la Academia de las Ciencias pronuncia dos veces al año sus discursos inaugurales (hasta 1840).

1835 Es nombrado profesor de filosofía del príncipe heredero, que reinará con el nombre de Maximiliano II.

1841 Schelling es llamado a Berlín para luchar contra los «dragones del panteísmo» de Hegel. Imparte allí lecciones de filosofía de la mitología y filosofía de la revelación. Entre sus oyentes están Søren Kierkegaard, Jakob Burckhardt, Friedrich Engels y Mijaíl Bakunin.

1842 Es nombrado miembro de la Academia Prusiana de las Ciencias.

1843 Se enzarza en una polémica con Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, que ha publicado una copia de sus lecciones sin permiso previo. Lo lleva ante los tribunales, pero pierde el juicio.

1846 Sintiéndose desprotegido en la propiedad de sus textos, renuncia a las lecciones en la universidad. Hasta 1852 sólo aparece en público con ocasión de sus conferencias en la Academia Prusiana de las Ciencias. En verano viaja a Bélgica y a Holanda, y luego traslada su residencia a Munich, donde dedica el resto de sus días a sistematizar su filosofía anterior.

1854 Schelling muere el 20 de agosto durante una estancia en el balneario de Bad Ragaz (Suiza). Tenía setenta y nueve años. El 13 de diciembre del mismo año murió en Gotha su mujer Pauline. Maximiliano II hizo construir un monumento conmemorativo en Bad Ragaz.

GLOSARIO

A = A *(yo = yo: ich = ich)*
Identidad absoluta entre ser y pensar, entre ponente y puesto.

ABISMO *(Ungrund)*
En Böhme es la voluntad del Padre como origen de todo. En Schelling es el ser anterior a todo fundamento y a todo existente. Precede a todas las oposiciones y es absoluta indiferencia. Su único predicado es la ausencia de predicados.

ALMA *(Seele)*
Principio de unión entre la naturaleza inorgánica y la orgánica. Es el principio de la vida.

APERCEPCIÓN TRASCENDENTAL *(transzenddentale Apperception, Selbsbewusstsein)*
Vid. AUTOCONCIENCIA.

ARBITRIO *(Willkür)*
Capacidad de elegir. Constituye un fenómeno de la voluntad, y se da cuando la voluntad que quiere absolutamente se encuentra con algo extraño. Es la voluntad absoluta que se manifiesta bajo los límites de la finitud.

ARTE *(Kunst)*
Unidad de la actividad consciente y de la inconsciente; es un reflejo de lo absolutamente idéntico.

ATRACCIÓN, FUERZA DE *(Anziehungskraft)*
Principio o fuerza que nos mantiene en la unidad.

AUTOCONCIENCIA *(Selbstbewusstsein)*
Acción libre por la que nos damos cuenta del acto de pensar, por la que pensamos nuestro pensamiento. No implica las representaciones concretas, expresadas en los juicios, pero está presente en ellas. Mantiene la unidad de la conciencia en medio de las diversas representaciones.

AUTODETERMINACIÓN *(Selbstbestimmung)*
Querer originario por el que el yo se convierte en objeto.

AUTONOMÍA *(Autonomie)*
Acto de querer la autodeterminación (imperativo categórico), en la que se conectan la filosofía teórica y la práctica.

BELLEZA *(Schönheit)*
Es lo infinito exhibido en lo finito, o bien la armonía de lo particular con su idea correspondiente.

CAÍDA *(Abfall)*
Encumbramiento de los poderes del abismo sobre los del espíritu.

CONCIENCIA *(Bewusstsein)*
Forma en que lo eterno llega a sí mismo; en ella se da la unidad de lo real y lo ideal, de lo infinito y lo finito.

CORPORALIDAD PNEUMÁTICA *(pneumatische Leiblichkeit)*
Concepto por el que Schelling pretende superar el dualismo de cuerpo y alma.

CRITICISMO *(Kritizismus)*
Según Schelling, es el sistema que exige la identidad del objeto absoluto con el sujeto y suprime todo lo que no es sujeto, el sistema que pretende explicar la realidad objetiva a partir del pensamiento.

DIFERENCIA CUANTITATIVA *(quantitative Differenz)*
Con este concepto Schelling indica que en la naturaleza y en el sujeto humano se dan tanto lo real como lo ideal, tanto lo subjetivo como lo objetivo, pero con predominio de uno de los dos aspectos.

DIOS *(Gott)*
En Schelling es la unión del principio ideal con el fundamento gracias a la mismidad o personalidad divina; es la absoluta identidad de los dos principios (real e ideal).

DIOS INVERTIDO *(umgekehrter Gott)*
Según Schelling, en Dios el fondo oscuro de la voluntad propia se somete a la fuerza configuradora de lo ideal; en el hombre, por el contrario, el fondo oscuro de la voluntad propia puede poner a su servicio lo ideal, y así se produce el poder del mal.

DOGMATICISMO *(Dogmatizismus)*
Dogmatismo que no está dirigido por la crítica de la facultad de conocer.

DOGMATISMO *(Dogmatismus)*
Con este término designa Schelling el sistema que hace del objeto lo absoluto y suprime en el absoluto todo lo que no es objeto, el sistema que intenta derivar lo pensado a partir de la realidad objetiva.

EDADES DEL MUNDO *(Weltalter)*
Este concepto se refiere a un período filosófico de Schelling en el que él desarrolla una temporalidad dotada de un contenido especulativo, en el sentido de que en el tiempo se desarrollan potencias divinas. La filosofía de las edades del mundo fue redactada en 1813-1814.

EMPIRISMO A PRIORI *(aprioristischer Empirismus)*
Concepto con el que Schelling caracteriza su propia filosofía, que constituye una unidad entre la filosofía positiva y la filosofía negativa.

EXISTENCIA *(Existenz)*
Concepto que se aplica a Dios y al hombre. Se pasa del infundamento a la existencia gracias a una diferencia, que origina el fundamento, y desde allí se alza la personalidad.

FILOSOFÍA DE LA IDENTIDAD *(Identitätsphilosophie)*
Sistema de Schelling en el que pone como punto de partida la identidad absoluta, es decir, la unidad sin diferencias de objetividad y de subjetividad.

FILOSOFÍA NEGATIVA *(negative Philosophie)*
En Schelling recibe esta denominación la que se funda en el orden lógico y esencial.

FILOSOFÍA POSITIVA *(positive Philosophie)*
Expresión que caracteriza la última época del pensamiento de Schelling, a partir de 1820, período que se desarrolla en conexión con las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* y con *Las edades del mundo*. Se contrapone a la filosofía negativa, que se desarrolla mediante conceptos y esencias. En cambio, la filosofía positiva se centra en el hecho de que las cosas existen. Estudia a Dios en su desarrollo histórico, expone el proceso por el que Dios se pone a sí mismo, e investiga sobre todo la mitología y la historia de la revelación y de los dogmas.

FUNDAMENTO *(Grund)*
En Schelling, el ser en cuanto fundamento se distingue del ser en cuanto existe. El fundamento surge con la división de principios y es la voluntad sin entendimiento, es ansia y deseo del entendimiento, voluntad que presiente sin ser consciente. En el fundamento radican el anhelo, el deseo, el fondo oscuro, el egoísmo.

GENIO *(Genie)*
Persona en la que se igualan lo general de la idea y lo particular del individuo. El genio realiza la unión de lo consciente y lo inconsciente en la creación artística, hace de puente entre ambas dimensiones: penetra en el principio que anima las formas y une lo opuesto mediante la actividad productiva de la imaginación.

HISTORIA *(Geschichte)*
Proceso en el que la razón se hace consciente de sí misma. En la historia se desarrollan las potencias del absoluto. En el proceso histórico lo ideal lucha por insertarse en lo real.

IDEAL *(Ideelles)*
Fuerza contractiva, la que crea lo propio, la interioridad, la concentración, lo particular, la unidad. En el escrito sobre la libertad humana el sentido se invierte, de modo que lo ideal significa la fuerza expansiva, lo que se comunica, lo universal, lo que se da, el amor. Se contrapone a lo real.

IDEALISMO REALISTA TRASCENDENTAL *(transzendentale Realidealismus)*
Peculiar sistema trascendental de Schelling que explica la actividad trascendental desde la fusión (identidad) de lo subjetivo y lo objetivo.

IDEAS *(Ideen)*
Formas de la identidad absoluta en el ámbito de lo ideal.

IDENTIDAD *(Identität)*
Coincidencia entre sujeto y predicado en el juicio. También se refiere al yo que permanece en medio del cambio de las representaciones, y designa igualmente la identidad originaria entre sujeto y objeto antes de su separación en el juicio (tanto en Hölderlin como en Schelling).

IDENTIDAD ABSOLUTA *(absolute Identität)*
Se llama así a lo que no es sujeto ni objeto, ni ambas cosas a la vez, sino la indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo, de lo consciente y lo inconsciente. Lo idéntico se separa en el primer acto de la conciencia.

IDENTIDAD DE LA IDENTIDAD *(Identät der Identität)*
Expresión con la que Schelling caracteriza la identidad entre ser y pensar.

IMAGINACIÓN *(Einbildungskraft)*
Oscilación entre la finitud y la infinitud; las figuras de esta oscilación son las ideas. Aquí se inserta el INSTINTO.

INCONDICIONADO *(das Unbedingte)*
Aquello en lo que coinciden el principio del ser y el principio del pensar.

INDIFERENCIA *(Undifferenz)*
Mediante este concepto Schelling expresa la ausencia de diferencias cuantitativas entre subjetividad (idealidad) y objetividad (realidad) en la identidad absoluta.

INFUNDAMENTO *(Ungrund)*
Es el ser anterior a todo fundamento y a todo existente, anterior a todas las oposiciones. Es absoluta indiferencia, la ausencia de predicados.

INSTINTO *(Instinkt, Naturtrieb)*
Oscilación entre lo ideal y el objeto. Nos da la referencia al objeto, y surge de la contradicción entre el yo que idealiza y el yo que intuye.

INTUICIÓN DEL YO *(Selbstanschauung)*
Conciencia inmediata de la actividad interna en cuanto ésta se dirige a sí misma.

INTUICIÓN INTELECTUAL *(intellektuelle Anschauung)*
Esta intuición se distingue de la sensible porque conduce al yo (que no es una cosa, un objeto) y lo ve en su acción de ponerse libremente a sí mismo. La intuición intelectual es la que capta el ser del yo como previo a todo pensar y representar, la que produce inmediatamente su objeto.

LIBERTAD *(Freiheit)*
Es una propiedad de Dios y del hombre, que se ha decidido desde la eternidad. Es una capacidad para el bien y para el mal, y la proporción de ambos se elige en una decisión anterior al tiempo. La esencia del hombre es su propio acto. El acto originario es una autoposición real, es una unidad de necesidad y libertad.

MAL *(das Böse)*
Según Schelling, el mal es la voluntad propia en cuanto se sustrae al principio de universalidad (a lo ideal). Es una inversión de los principios o un «Dios invertido», o sea, el mal consiste en poner el poder de lo ideal al servicio de la voluntad propia.

MAL RADICAL *(das radikale Böse)*
Es el mal que procede de un acto propio desde el primer momento (desde el nacimiento).

MITOLOGÍA *(Mythologie)*
Producción de realidades divinas. Es un proceso teogónico. Las mitologías contienen símbolos o formas de unión entre lo universal y lo particular.

NATURA NATURANS
La fuerza originante de la naturaleza.

NATURA NATURATA
Se refiera a los productos concretos que surgen de la naturaleza creadora.

NATURALEZA *(Natur)*
Unidad previa a la separación entre cuerpo y espíritu (objeto y sujeto). La naturaleza se produce a sí misma, y se organiza desde dentro basándose en una actividad final.

ORGANISMO *(Organismus)*
Es lo que tiene dentro de sí el principio de organización. Es una naturaleza concentrada.

PERIFÉRICO *(peripherisch)*
Atributo que Schelling aplica a los seres de la naturaleza, los cuales no han alcanzado la unidad con el entendimiento, a diferencia de Dios y del hombre.

PERSONALIDAD, MISMIDAD *(Persönlichkeit, Selbstheit)*
Es lo que constituye el espíritu por la unión con el principio ideal. Surge del fundamento de la naturaleza.

POLARIDAD *(Polarität)*
Unidad en la duplicidad y duplicidad en la unidad. Constituye una estructura universal que está presente en las potencias ascendentes de la naturaleza.

POSTULADO PRÁCTICO *(Postulat der praktischen Vernunft)*
Es el principio que no se funda en una evidencia de la razón teórica, sino en las exigencias de la acción. El criticismo considera el fin último como objeto de una tarea infinita. Un fin realizado destruiría la libertad. Puesto que la razón teórica no puede alcanzar lo incondicionado, hay que realizarlo mediante la acción.

POTENCIA *(Potenz)*
Cada uno de los niveles ascendentes de la naturaleza, en los que se reproduce la polaridad originaria. En el sistema de la identidad las potencias son formas de la identidad absoluta. Las potencias articulan el universo. En la filosofía positiva las diversas fases de la revelación son un desarrollo de las potencias divinas.

PRINCIPIO FUNDAMENTAL *(Hauptprinzip)*
Principio incondicionado (último) que constituye la condición del contenido y de la forma de la filosofía y que, mediatamente, funda todo saber.

PRODUCTIVIDAD *(Produktivität)*
El ser que se manifiesta en diversas producciones. *Vid.* NATURA NATURANS.

PRODUCTO *(Produkt)*
Se entiende por producto los entes que surgen gracias a la productividad originaria. *Vid.* NATURA NATURATA.

QUERER *(Wollen, Urwollen, Grundwollen)*
En el escrito sobre la libertad, es el ser originario.

RAZÓN ABSOLUTA *(absolute Vernunft)*
En el sistema de la identidad de Schelling, es lo que realiza el pensamiento y a la vez constituye el punto de indiferencia entre lo subjetivo y lo objetivo. Es el órgano y el único objeto de la filosofía. Las cosas están en sí mismas tal como están en la razón. La elevación a la razón absoluta es el presupuesto metódico de la filosofía.

REAL *(Reelles)*
Junto con lo ideal, es uno de los principios constitutivos de la realidad. Lo real es expansivo, y origina la posibilidad de división y separación en los seres. En todo lo real hay algo ideal. La fuerza expansiva, como productividad, es la más originaria. En el escrito sobre la libertad el sentido se invierte, y entonces lo real es el fondo abismal en el hombre.

RELIGIÓN MITOLÓGICA *(mythologische Religion)*
Religión de los mitos, que son el resultado de un proceso inconsciente y necesario.

RELIGIÓN REVELADA *(geoffenbarte Religion)*
Religión que nace de la voluntad absolutamente libre de Dios (la cristiana).

REPULSIÓN *(Zurückstossung)*
Fuerza de expansión que conduce la realidad hacia fuera; en cuanto tal, divide. Ha de entenderse como la antítesis de la unidad.

ROMANTICISMO *(Romantik)*
En Schelling se entiende por romanticismo su insistencia en la intuición, en la fantasía creadora, en el instinto, en lo irracional y en el universo como totalidad viviente, lo mismo que en una creación poética que albergue todo el universo.

SER *(Sein, Seyn)*
Algo exclusivamente uno que precede a la división entre sujeto y objeto (Hölderlin, Schelling).

SÍMBOLO *(Symbol)*
Es la unión entre lo universal y lo particular. Los símbolos son el lenguaje universal del arte, y se encuentran abundantemente en las mitologías. El arte griego era simbólico.

SÍNTESIS *(Synthesis, Synthese)*
Unión del sujeto y del predicado en el juicio. Plantea el problema de cómo el uno pasa al otro, y la explicación adecuada exige una unidad previa.

TEORÍA DE LA CIENCIA *(Wissenschaftstheorie)*
Tanto en Fichte como en Schelling, es la que esclarece los principios generales de la ciencia y a la vez la constitución de los objetos implicados en ellos.

VOLUNTAD *(der Wille, das Wollen)*
Aspiración de la razón a realizarse. Es la razón que se realiza a sí misma.

YO *(ich, das Ich)*
Conciencia de la propia actividad.

YO = YO *(ich = ich)*
El yo absoluto en cuanto se pone a sí mismo mediante el pensamiento (A = A), en cuanto libertad absoluta.

YO ABSOLUTO *(das absolute Ich)*
El que contiene en sí un ser que precede a todo saber y representar. Da su unidad al yo reflexivo.

YO PIENSO *(ich denke)*
Todas las representaciones unidas en un juicio van acompañadas de la conciencia de que soy yo el que las uno.

YO SOY *(ich bin)*
Es la acción de pensar que carece de toda determinación. En ese sentido, el yo es absoluto. Yo soy por el hecho de pensar. En todo acto de pensar expresamos algo, y a la vez la consciencia de que soy yo el que lo expresa.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Historisch-kritische Ausgabe [a cargo de la Schelling-Komission de la Academia Bávara de las Ciencias], Stuttgart, Frommann, 1976 y sigs.; [a cargo de M. Durner y otros], Stuttgart, Frommann, 1976-2001.

Sämtliche Werke [ed. de su hijo K. F. A. Schelling], 1.ª serie, 10 vols.; 2.ª serie, 4 vols., 1856 y sigs., Augsburgo, Cotta-Stuttgart, 1856-1861.

Sämtliche Werke in neuer Anordnung [ed. de M. Schröter], 6 vols. principales y 6 vols. suplementarios, 1927 y sigs., llamada edición jubilar de Munich; reimpresión, 12 vols., Munich, Beck, 1956-1960.

TRADUCCIONES

Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas [introducción y traducción de F. Pereña], Barcelona, Folio, 2003.

Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano [estudio preliminar y traducción de I. Giner Comín y F. Pérez-Borbujo Álvarez], Madrid, Trotta, 2004.

El «Discurso de la Academia». Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza (1807) [introducción de A. Leyte; traducción y notas de H. Cortés y A. Leyte], Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

Escritos sobre filosofía de la naturaleza [traducción y estudio preliminar de A. Leyte], Madrid, Alianza, 1996.

Filosofía de la revelación [introducción y traducción de J. Cruz Cruz], Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

Filosofía del arte [trad. de V. López-Domínguez], Madrid, Tecnos, 1999.
Filosofía del arte en *Schelling* [edición, traducción y selección de José L. Villacañas Berlanga], Barcelona, Textos cardinales / Ediciones Península, 1987.
Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados [edición y traducción de H. Cortés y A. Leyte], Barcelona-Madrid, Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia, 1989.
Las edades del mundo: Textos desde 1811 a 1815 [edición de J. Navarro Pérez; prólogo de P. David], Madrid, Akal, 2002.
Sistema del idealismo trascendental [trad. de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez], Barcelona, Anthropos, 1988 y 2005.
Sistema del idealismo trascendental en *Schelling* [edición, traducción y selección de José L. Villacañas Berlanga], Barcelona, Textos cardinales / Ediciones Península, 1987.

OBRAS SOBRE SCHELLING

AUGUSTO, R., «La polémica epistolar entre Schelling y Eschenmayer», en *Anuario filosófico*, Universidad de Navarra XL/3, 2007, págs. 623-645.
____, «La libertad incondicionada del yo absoluto en el joven Schelling», *Thémata. Revista de filosofía* 41 (2009).
BAUMGARTNER, H. M. (ED.), *Schelling*, Friburgo-Munich, Alber, 1975.
COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1986, vol. 2.
CRUZ CRUZ, J., *Ontología de la razón en el último Schelling: sobre la «Introducción a la filosofía de la revelación»*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993.
FALGUERAS, I. (ED.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Málaga, Universidad de Málaga, 1988.
FRANK, M., *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995.
FUHRMANS, H., *Schellingsphilosophie der Welakter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821*, Düsseldorf, L. Schwann, 1954.
____, «Dokumente zur Schellingforschung», *Kant-Studien* 47 (1955-1956), págs. 182-191, 273-287, 378-396 (en torno a las lecciones privadas de Stuttgart y las lecciones del semestre de invierno de 1827-1828).
____, «Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie», *Kant-Studien* 48 (1957-1958), págs. 302-323.

GALÁN, I., «Análisis de la bibliografía española de F. W. Schelling», en *Revista General de Información y Documentación*, vol. 8, n.° 2 (1998), págs. 273-283.

GÖRLAND, I., *Die Entwiclung der Frühephilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Klostermann, Frankfurt, 1973.

HABERMAS, J., *Das Absolute und die Geschichte* [tesis doctoral], Bonn, 1954.

HARTMANN, N., *La filosofía del idealismo alemán*, Buenos Aires, Sudamericana, 1960.

JASPERS, K., *Schelling, Grösse und Verhangnis*, Munich, Piper, 1955.

LAUTH, R., *Schelling ante la doctrina de la ciencia de Fichte* [trad. de Alberto Ciria], Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2008.

LEYTE COELLO, A., *Las épocas de Schelling*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1998.

____ (ED.), *Una mirada a la filosofía de Schelling*, Vigo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Vigo, 1999.

LÓPEZ DOMÍNGUEZ, V., *Schelling: 1775-1854*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

LORENZO, M. F., *La última orilla. Introducción a la Spätphilosophie de Schelling*, Oviedo, Pentalfa, 1989.

PAREYSON, L., *Schelling*, Turín, Marietti, 1975.

PÉREZ-BORBUJO ÁLVAREZ, F., *Schelling: el sistema de la libertad*, Barcelona, Herder, 2004.

SANDKÜHLER, H. J., «Schellings-Bibligraphie», en *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Stuttgart, 1970.

SCHIECHE, W., «Bibliographie», en *Schelling. Eiführung in seine Philosophie*, Friburgo-Munich, 1975.

TILLIETTE, X., *Schelling: une philosophie en devenir*, 2 vols., París, Vrin, 1970, 1992.

ÍNDICE

“Según Schelling, el hombre debe reunir la relación destruida entre la naturaleza y Dios. Unir la tierra y el cielo.”

Jürgen Habermas

GRANDES PENSADORES